الدكتور توفيق الطويل

العرب والعلم

في عصر الإسلام الذهبي
ودراسات علمية أخرى

الناشر
دار النهضة العربية

العرب والعلم

في عصر الإسلام الذهبي

ودراسات علمية أخرى

الدكتور توفيق الطويل
استاذ الفلسفة بكلية الآداب
بجامعة القاهرة

العرب والعلم

في عصر الإسلام الذهبي
ودراسات علمية أخرى

الناشر
دار النهضة العربية

مقدمة الكتاب

يضم هذا الكتاب سبعة فصول وُضعتْ فى مناسبات شتى . وقد بقى أكثرها حبيساً لم ينشر على الناس ، وإن كنت قد استعنت بالكثير من مادة هذه البحوث فى إعداد محاضرات عامة . ألقيتْ خلال الأعوام الأخيرة فى أندونيسيا وليبيا والعراق ولبنان على الترتيب (١) . وقد أغرانى اليوم بنشرها ما تثيره فى نفسى بين الحين والحين من ذكريات حبيبات للأيام السعيدة التى قضيتها فى ربوع هذه البلاد .

والفصل الأول من هذه الدراسات — وهو يحتل مكان الصدارة من عنوان الكتاب — مُقتبسٌ من كتاب نُعدّه للنشر تحت عنوان « قصة العلم فى تراث العرب » — وهو دراسة مقارنة فى فلسفة العلوم .

وبعد فأرجو أن يكون فى هذه البحوث التى ضمّها هذا الكتاب بين دفّتيه ، ما يُلقى بعض الضوء على مناطق يكتنفها الغموض فى أذهان بعض القراء .

مارس ١٩٦٨ — توفيق الطويل

---

(١) فى جامعة جوكجاكرتا فى جاوة الشرقية ، وجامعة دار الحكمة فى سومطره الوسطى (حينما كنت مستشارا ثقافيا بسفارتنا فى جاكرتا) — ثم فى كلية الآداب والتربية فى بنغازى ، وكلية العلوم فى طرابلس الغرب (حينما كنت أستاذاً معارا من جامعة القاهرة إلى الجامعة الليبية) — ثم فى جامعة بغداد وجامعة البصرة (حينما كنت أستاذا زائرا — مدة ستة أسابيع — بهاتين الجامعتين) أما الفصل الثانى فى هذا الكتاب فقد طرح للمناقشة عندما دعيت للاشتراك فى مؤتمر نظمته هيئة الدراسات العربية بالجامعة الأمريكية فى بيروت من ٧ — ١٣ نوفمبر من عام ١٩٦٦ .

فهرس تحليلى للكتاب

صفحة

ملحوظات

١ – فى متن الكتاب ، وفى كشاف الأعلام بوجه خاص ، أشرنا بعد أسماء الفرنجة من المفكرين إلى سنة الوفاة مسبوقة بعلامة الصليب + كما جرت عادة الكثيرين من كتاب الغرب ، وحرصنا على أن نذكر – فى كشاف الأعلام – خاصة – سنة الوفاة بالتاريخين الهجرى والميلادي ، وأسقطنا فى كل الحالات سنة الميلاد لأن فترة النضج فى التفكير تكون عادة أواخر العمر .

٢ – تاريخ وفاء الأعلام فى العصور القديمة والوسطى غير متفق عليه على وجه التحديد فى كل المصادر ، ولهذا تخيرنا التاريخ الذى يرجح فى المصادر الموثوق بها ، والفرق يكون فى العادة من الصغر بحيث لا يؤثر فى مجرى الفكر .

٣ – فى هوامش المتن أو آخر الفصل إذا تكرر الكتاب أشير إليه بالرمز ibid أو op . cit ويراد بهما المصدر نفسه أو المكان نفسه ، idem بمعنى المؤلف نفسه ، وذكرنا بعد رقم الصفحة فى بعض المصادر الفرنجية : ff. ومعناها : ما بعدها من الصفحات .

الباب الأول

فى تاريخ الفكر الفلسفى

(١) العرب والعلم
فى عصر الإسلام الذهبى

(٢) الفكر الدينى الإسلامى الحديث
فى العالم العربى

(٣) أفلاطون والأكاديمية
ترجمة عن مؤرخ العلم : چورچ سارتون

(٤) مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة

١ ـ العرب والعلم

فى عصر الإسلام الذهبى

العرب والعلم

فى عصر الاسلام الذهبى

تمهيد – أهمية إحياء العلم العربى– مكان الحركة العلمية وزمانها– علم العرب وفلسفتهم فى حملة خصومهم – مفهوم العرب فى اتصالهم بالعلم – تتمه مناقشة خصوم الفكر العربى – تراث العرب العلمى : تمهيد – (١) سبق العرب إلى وضع المنهج العلمى (التجريبى) – (٢) العلوم الطبيعية فى تراث العرب : (ا) علم الطبيعة (ب) علم الكيمياء (ح) فن الصيدلة (د) علم النبات (ه) علم الطب (و) علم الفلك (ز) علم الجغرافيا (٣) العلوم الرياضية فى تراث العرب (٤) الفلسفة وعلومها فى تراث العرب–عوامل اليقظة العلمية ومظاهرها : (١) كفالة حرية التفكير لأهل العلم – (٢) رخاء الدولة العربية – (٣) تقدير الدولة للعلم وأهله–مكان غير المسلمين من العلماء فى دولة العرب– جمع المخطوطات–حركة الترجمة – إنشاء المكتبات – موقف الغربيين من تراث العرب العلمى – كلمة أخيرة – مصادر البحث .

تمهيد :

تستهدف هذه الدراسة الكشف فى إشارات موجزة عن كنوز دفينة فى تراث الفكر العربى ، فى مجال العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفية ، دون غيرها من مجالات المعرفة التى أصابت من اهتمام الباحثين أوفر نصيب ، وقد توخينا أن يكون الكشف عن هذه الكنوز من خلال الجو العقلى والمادى الذى تنفسه أعلام هذا التراث ، ووجهات النظر التى بدت عند الغربيين فى تقييم هذه الكنوز ، دون أن نقف نحن طويلا لتقييم الجانب العلمى فى الحضارة العربية ، أو نتصدى لتبرير وجه القصور فى تراثها ، إنما قصدنا أن نلفت النظر إلى جانب من ذخائرها العلمية يخفى على جمهرة المثقفين منا ، عسى أن يكون لهذا اعتباره عند من يتصدى لتقييم التراث العلمى فى حضارة العرب إبان العصور الوسطى .

أهمية إحياء العلم العربى :

بين المثقفين من إخواننا العرب من يضيق بتبديد جهودنا العلمية فى البحث فى بطون الماضى ، ابتغاء الكشف عن كنوزه الخفية ، ويميل إلى حصر البحث فيما يمكّن للعلم فى حاضره ، ويمهدلازدهاره وتطوره . مع أن استقراء تاريخ

النهضات يشهد بأن الأمم حين تأخذ فى النهوض والتيقظ بعد سبات ، تتلفت إلى ما ضيها وتعمل على إحيائه ، وتزيد فتتصل بالأمم المتحضرة وتنقل عن تراث ما ضيها وحاضرها معا ، هكذا فعل العرب إبان يقظتهم التى ازدهرت فى عصر بنى العباس — كما سنعرف بعد ، وهكذا فعلت أوربا فى عصر الإحياء ، عصر النهضة التى بلغت ذروتها إبان القرنين الخامس عشر والسادس عشر لميلاد المسيح :

ذلك أن أوربا غطت — منذ سقوط الدولة الرومانية الغربية أواخر القرن الخامس — فى نوم عميق دام بضعة قرون من الزمان ، ولما بدأت تستيقظ فى مطالع العصر المدرسى ، ارتدت إلى ماضيها وجدت فى إحياء تراثه ، وحين أدركت أنها لا تجيد لغـة أجدادها من اليونان ، عمدت إلى تراث العرب — الذى ضم تراث أجدادها — وجدت فى نقله إلى اللاتينية التى كانت لغة العلم فى أوربا إبان ذلك العصر ، حتى تيسر لها أن تعرف لغة أجدادها وتنقل عنها رأسا من غير وسيط ، بدأت إحياء ماضيها بحركة ترجمة واسعة النطاق استهدفت نقل التراث العربى إلى لغتها العلمية ، بدأت الحركة فى صقلية إبان النصف الثانى من القرن الحادى عشر واستمرت قرنا من الزمان ، ثم فى أسبانيا إبان النصف الأول من القرن الثانى عشر وامتدت بضعة قرون من الزمان ، واستمرت حركة الاحياء حتى نهاية عصر النهضة فى القرن السادس عشر ، وهكذا استغرق إحياء الماضى فى أوربا نحو خمسة قرون من الزمان بدأ بعدها عصر بناءٍ وتجديد استغرق مجالات الفكر فلسفة وعلما .

وحتى بعد عصر الإحياء لم تقنع أوربا بأن تبعث تراث أجدادها لتصل بين ما ضيها وحاضرها ، وتمهد لبناء مستقبلها ، وإنما نزعت بدافع أكاديمى محض إلى تأريخ العلم وإحياء تراثه ، دون نظر إلى جنسية أصحابه أو عقيدة بُناته ، فجدّ المنصفون من المستشرقين فى البحث عن تراث الشرق ونقل كنوزه من ظلام القبور إلى نور الحياة ، وفى عصرنا الحاضر شبّ خارج العالم العربى وَلعٌ بتأريخ العلوم عند العرب ، وبدأ هذا خاصة فى قيام المجمع العالمى لتاريخ

العلوم (الذى أدرك مكان العلم العربى من العلم العام (١)) وكذلك كان الحال فى معاهد تاريخ العلم فى الغرب (من برنستون ولندن وباريس وفرنكفورت وفى الإتحاد السوفيتى . . .) فرصدت له ميزانيات ضخمة ، وكتلت من أجله جهود الباحثين من شتى الأجناس ومختلف الملل ، وحرصت جامعات العالم المتمدين على تدريس تاريخ العلم حتى أنشأ بعضها — كجامعة لندن — أقساما بهيئات تدريس كاملة تتوافر على تدريسه ، إلى جانب المعاهد السالفة الذكر .

وذلك كله بالإضافة إلى الجهود الأكاديمية الفردية الجبارة ، وهى تبدو عند أمثال طبيب العيون الألمانى « هيرشبرج » Hirschberg الذى قضى من حياته العلمية خمسة وعشرين عاما أرخ فيها طب العيون فى سبعة مجلدات ضخمة ، خصص الخامس منها لطب العيون عند العرب ، وقد قضى فى إنجازه خمس سنوات طوال ، وجورج سارتون Sarton الذى أعد رسالة للدكتوراه عن العالم الفنان ليوناردا فنشى عام ١٩١١ وواصل تأريخ العلم فى مشارق الأرض ومغاربها حتى وافته منيته عام ١٩٥٦ وخصص العرب فى مؤلفاته المتعددة بشطر كبير من جهوده (٢) . وعلى نحو قريب من هذا أرخ « ول ديورنت » W. Durant الحضارة فى سبعة مجلدات حرص على أن يكون للعرب فيها نصيب موفور ، وأرخ المستشرق الفرنسى لوسيان لوكلير L. Luelerc طب العرب فى مجلدين ضخمين ، وحذا حذوه فى تأريخ الطب العربى « إدور براون » Browne ونشر المستشرق الإيطالى كارلو الفونسو نللينو Nallino تأريخه لعلم الفلك عند العرب فى عصريه القديم الوسيط ، ووضع ألدوميلى Aldo Mieli الإيطالى مجلده الضخم عن العلوم عند العرب

---

(١) وقد كان فى مقدمة منشئية جورج سارتون الأ ريكى وألدوميلى الإيطالى وجوليان ريبرا Ribera الأسبانى (مؤسس ورئيس مدرسة إيبريا الحديثة للعلوم العربية) وماكس مابرهوف المصرى وميجويل آسين بلاسيوس Meguel A. Placios — تلميذ ريبرا — والبارون كارادى فو الفرنسى وكارلو الفونسو تللينو الإيطالى وغيرهم

(٢) فى المجلد الثانى من الجزء الثانى من « مقدمته فى تاريخ العلم » وفى غيره من مؤلفات يبدو اهتمامه البالغ بتراث العرب وفى مجلة ايزيس التى انشأها عام ١٩١٢ ومجلة أوزيريس التى انشأها عام ١٩٣٦

فى عصورهم الوسطى . . . ومثل هؤلاء من الغربيين فى عالمنا الحديث كثيرون .

ومن طريف المفارقات أن يحدث هذا فى الغرب المتمدين فى عصرنا الحاضر ، بينما يوجد فى شرقنا العربى – الذى أخذ يهمّ باليقظة بعد نوم طويل – من يضيقون بجهود الباحثين فى تأريخ العلوم ، ويستخفون حتى باحياء تراثنا الماضى الذى يستحيل أن يتهيأ لنا بدونه حاضر غنى ولا مستقبل مرجو ، اختطفت آثار العلم التطبيقى الجديد أبصارهم ، فأخفت عنهم كل ماعداه من معالم الفكر وقيم العلم ومقوّمات الحضارة .

نقف بعد هذا التمهيد لنفسر عنوان هذا الفصل :

مكان الحركة العلمية وزمانها :

كانت دمشق عاصمة ملك الأمويين فى المشرق الإسلامى (١) من عام ٦٦١ حتى عام ٧٥٠م حين قضى السفاح على ملكهم وأنشأ الدولة العباسية ، فانتقلت عاصمة الملك إلى بغداد التى أنشأها المنصور عام ٧٦٢ م واستمر حكم العباسيين قائما حتى قضى عليه التتار عام ١٢٥٨ م وكانت مصر قد استقلت عن حكم العباسيين فى عهد المعتز (٨٦٦ – ٨٦٩) (٢) .

أما عن المغرب الإسلامى فان السفاح قد أنشأ الدولة العباسية حين قضى على حكم بنى أمية ، وأفلت من قبضته عبد الملك بن مروان فارًّا إلى أسبانيا ، وأنشأ بها عام ٧٥٦ دولة أموية – فسميت أسبانيا منذ ذلك الحين ببلاد الأندلس – واستمر حكم العرب قائما بها حتى يناير عام ١٤٩٢ م وخلال ذلك تقدم العرب إلى فرنسا ومضوا غربيها حتى أوقف زحفهم «شارل مارتل» فى موقعة تور بواتيية ، وهكذا كان منتصف القرن الثامن للميلاد نقطة تحوّل فكرى بالغ الأهمية فى تاريخ العقل البشرى – فيما يقول الدوميلى ، إنه حدّ فاصل بين عهدين

(١) يطلق المشرق الإسلامى على العراق وإيران وسوريا ومصر ، ويراد بالمغرب الإسلامى أسبانيا أو بلاد الأندلس (وهى مادان لحكم العرب من شبه جزيرة ايبريا) .

(٢) حين استقلت مصر على يد أحمد بن طولون عام ٨٦٨ وأعقب الأخشيديون حكم الطولونيين عام ٩٠٥ ثم الفاطميون عام ٩٦٩ فالأيوبيون عام ١١٧١ فالمماليك عام ١٢٥٠ فالعثمانيون عام ١٥٦٧ » .

مختلفين أشد الاختلاف — برغم ما يربط بينهما من تسلسل ونظام — فى تلك الفترة بدأ حكم العباسيين فى المشرق والأمويين فى المغرب العربى ، فبدأت فى المشرق حركة ترجمة واسعة النطاق استمرت فى إزدهار ملحوظ حتى أوائل القرن العاشر ، بل بقيت بعد ذلك فى نشاط أمدا ليس بالقصير ، وعن طريقها انتقل إلى لغة العرب تراث الأمم المتحضرة القديمة — من اليونان والفرس والهنود والصينين ومن إليهم . وتلت هذا حركة إنتاج علمى خصيب تميز الكثير من جوانبه بالاصالة والابتكار ، وهكذا كان العلم العربى — منذ منتصف القرن الثامن — يمضى قدما إلى النضج والازدهار حتى بلغ أوجه فى نهاية القرن الحادى عشر حين توقف عصره الذهبى ، وأخذ منذ ذلك الحين يضعف تأثيره فى أوربا ويفتقد مكانه العالمى ، ويميل إلى الغروب بتأثير غزوات الترك (من السلاجقة عام ١٠٥٥ وغارات المغول عام ١٢٥٨) وانتصار المتزمتين من رجال الدين ، وسيطرة المستبدين من الحكام ، وغير هذا مما هيأ للاستعمار بعد ذلك أن يفرض على العالم العربى نفوذه ، وهكذا جمد الفكر واختفت حرية البحث العلمى ، وكان تدهور المشرق العربى .

أما فى المغرب العربى فان ازدهار العلم قد عاقته عن التبكير بضع عوائق ، منها المنازعات المحلية التى ثارت بين الأمراء بعضهم والبعض إبان الفترة الأولى من حكم الأمويين للأندلس . ومنها ما يقتضيه قيام الحضارة العربية الجديدة من وقت حتى تثمر فى بيئة لم تكن مهيأة لها من قبل ، وفى وسعنا أن نقول — برغم ما أصاب قرطبة من نشاط عقلى فى عهد عبد الرحمن الثانى (٨٢١— ٨٥٢) إن إزدهار الحركة العلمية فى بلاد الأندلس قد قدر له أن يستغرق ثلاثة قرون بدأت بالقرن العاشر وانتهت أواخر القرن الثانى عشر ، وإن ظلت آثار هذه النهضة العلمية بادية للعيان حتى سقطت آخر مملكة عربية فى غرناطة أواخر القرن الخامس عشر ، لكن سيادة العلم العربى على الفكر الأوربى قد أخذت تتوقف منذ أواخر القرن الثانى عشر ، وإن كانت البذور العربية فى البيئة الأوربية قد أخذت تثمر فى الأرض الجديدة نهضة نبتت فى القرن الثالث عشر ، وكان عليها أن تنتظر عصر النهضة الأوربية لتتحرر من نفوذ

العرب ، وتعرف طريقها الممهد إلى الكتب اليونانية القديمة ، فتستبدل بسيادة العرب سيادة اليونان ، حتى إذا أقبل العصر الحديث فى مطلع القرن السابع عشر ، تحرر الفكر الأوربى من عبودية الماضى ، وعرف طريقه على يد أمثال ديكارت وليبنتز وبيكون ولوك – إلى الاصالة والإبداع .

علم العرب وفلسفتهم فى حملة خصومهم :

حسبنا فى بيان الحملة التى شنها على الفكر العربى خصومه ، أن نقف عند ظاهر رأى غريب جاهر به عالمنا العربى « ابن خلدون » ونتتبع موقف بعض المستشرقين الذين سايروا هذا الرأى ، ذلك أن ابن خلدون المتوفى عام ٨٠٨ هـ – ١٤٠٦ م يقول فى مقدمته : « إن من الغريب الواقع أن حملة العلم فى الملة الإسلامية أكثرهم العجم ، لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية (وهى تشمل فى عصره العلوم الطبيعية والرياضية) إلا فى القليل النادر ، وإن كان منهم العربى فى نسبته ، فهو عجمى فى مرباه ومشيخته ، مع أن الملة عربية وصاحب شريعتها عربى » .

بل زاد ابن خلدون فذهب فى بعض فصول مقدمته إلى أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الفساد . (١) ومضى فى تفسير رأيه إلى آماد تغنينا فى بيانها الإشارة .

وعلى هدى هذا الرأى الغريب فى ظاهره سار الكثيرون من المستشرقين فى استخفافهم بالعلم العربى ، ونزوعهم إلى الحط من شأن أهله ، وفى مقدمة هؤلاء « سيريل الجود C. Elgood الذى جاهر – فى فصل كتبه عن العلم الفارسى فى تراث فارس – بأن العلوم عند العرب وليدة جهود الفرس من العلماء ، واستشهد بمؤرخ الطب العربى المستشرق « براون » E. G. Browne الذى يقول : إننا إذا استبعدنا مما يسمى بعلوم العرب العمل الذى نهض به علماء الفرس ، بترنا من هذه العلوم خير ما فيها » بل إن بولس دى لاجار

---

(١) مقدمة ابن خلدون – المطبعة البهية بمصر ص ٤٠١ و ١٠٥ .

Paul de Lagard يمضى أبعد من ذلك فيزعم أن المسلمين الذين أسهموا فى ميادين العلم ليس بينهم سامى واحد [١] .

فإذا عرض هذا المستشرق لتمليل الحضارة العربية المزدهرة ، مردّها إلى مصادفة طيبة أو حظ حسن وَهب بغداد التى كانت مركز الثقافة الإسلامية ثلاثة أو أربعة من الخلفاء، قدر لهم أن يكونوا من ذوى الذوق الرفيع Cultured taste وان كان يعزو إلى العرب فضلا عظيما، ذلك أنهم هيأوا لعلماء الفرس المكانة واللغة والمواد التى مكنتهم من مزاولة النشاط العلمى الذى بدأ فى عهد خلفاء بنى العباس ، وامتد آخر الأمر إلى كثيرين من أصحاب العقول الكبيرة فى الشرق الأوسط ، فإذا عددنا هذا كله علما عربيا ، عزونا — فيما يقول الجود — إلى العرب فضلا ليسوا خليقين به ، وسلبنا الفرس كثيرا مما يستحقون من فضل [٢] .

وانتقص الحضارة العربية — بل الإسلامية كلها — كثيرون من الباحثين الغربيين من أمثال « هيجل » و « جولدتسيهر » و « ماكدونالد » وغيرهم ، ذلك أنهم — بلغة « روزنتال » — صوروا التاريخ السياسى سلسلة مملة من الحكام الطغاة ، والتاريخ الحضارى تكرارا مملا للأفكار ، والتاريخ الدينى بقايا متحجرة متجمدة تتناقلها الأجيال بعضها عن بعض فى حذر وأناة . . . وهكذا بدا تأخر البحث العلمى عند المسلمين عامة أمراً مسلما ، وكان الخلاف عند هؤلاء الباحثين يقوم فى تعليل هذا التأخر !

وتعرضت الفلسفة العربية فى أزهى عصورها لحملة ظالمة أشد وأنكى ، دفع إليها تعصب جنسى ودينى شاع فى أوربا إبان القرن الماضى وأوائل القرن العشرين بوجه خاص ، وبدت آثاره واضحة حتى فى مجالات البحث العلمى . فأخذ كثيرون من الباحثين يفاضلون بين الأجناس على أساس دعوى تقرر أن لكل جنس خصائص تميزه من غيره ، وكان فى مقدمة أصحاب هذه

---

(١) نسبة إلى سام بن نوح وقد انحدر عن الجنس السامى العرب (والكلدانيون والأشوريون والعبرانيون) .

(٢) The Legacy of Persia, ed. by Arberry, 1953, ch. II Persian Seince, by Cyrill Elgood, p. 292—3. وقد ترجم هذا الفصل د. أحمد السادات .

الدعوى العنصرية إرنست رينان + E. Renan ١٨٩٢ وكرستيان لاسن + ١٨٧٦ Lassen ولبون جوتييه + Gauthier ومؤدّى هذه الدعوى كما بدت فى أقوال رينان الذى يعترف بأنه أول من زخرف لها ثوبا علميا — أن عقلية الساميين — والعرب منهم — عقلية فصل ومباعدة ، لا جمع وتأليف ، وأنها تدرك الجزئيات فى غير تناسق . . . وبالتالى فإن العرب بفطرتهم لا يقوون على استخلاص القضايا والقوانين العامة ، ومن هنا افتقد تراثهم الفلسفى والعلمى عنصر الاصالة والابتكار . أما عقلية الآريين (١) فإنها بفطرتها تنزع إلى التأليف بين الأشياء فى تدرّج يُفضى إلى الجمع والمزج ، ومن هنا كانت قدرتهم على الاحاطة الشاملة بموضوعات دراساتهم ، والدقة والعمق فى استخلاص نتائجها ؛ وكان عجز الساميين حتى عن فهم ماخلفه الآريون من ألوان الفكر الفلسفى !

بل سبق جيوم تنمان + ١٨١٩ G.Tennemann إلى القول بأن العرب بطبيعتهم ميالون إلى التأثر بالأوهام ، وان القرآن يعوق النظر العقلى الحر ، وأن أهل السنة يقفون عند ظاهر النص ولا يتجاوزونه إلى ما وراءه من معان وأسرار ، وبهذا عاقوا إنطلاق الفكر . . . وفى ضوء هذا بدأ طبيعيا أن يقال ان العرب قد وقفوا عند شرح المذهب الأرسطاطاليسى وتطبيقه على قواعد الدين ، بل إن فلسفتهم ليست إلامجرد اقتباس جديد وتقليد لفلسفة اليونان ، أو أنها الثوب العربى الذى ارتداه أرسطو — فيما قال أمثال رينان — أو ارتدته الأفلاطونية المحدثة فيما زعم أمثال دوهيم + ١٩١٦ Duhem وهو فى كل الحالات تفسير مشوّه وتلخيص يعتوره الضعف والنقص وسوء الفهم ... وسنعود إلى مناقشة هذه الحملة فيما بعد .

هذه هى بعض مظاهر الحملة التى تعرّض لها الفكر العربى علما وفلسفة ، ونريد الآن أن نقف قليلا لمناقشة الأدلة التى استندت إليها ، وتفنيد المغالطات التى انبنت عليها ، وأول ما يتعين الوقوف عنده هو تفسير مفهوم العرب

(١) الجنس الآرى هو أصل الأمم الأوربية وبعض الأمم الأسيوية ممن ترتد لغاتهم إلى السنسكريتية أو غيرها .

الوارد فى عنوان الفصل ، فإن إيضاح هذا المفهوم يكفى فى الرد على اتهام كان له خطره الملحوظ فى تقويض « العلم العربى » ذلك هو القول بأن حملة العلم فى الإسلام كانوا من العجم وليسوا من العرب .

مفهوم « العرب » فى اتصالهم بالعلم :

ذهب بعض الباحثين من الغربيين خاصة إلى أن العرب « بطبيعتهم » لا يقوون على ابتكار جديد فى مجال الفكر العلمى والفلسفى على السواء ، وأن ماضمته تراثهم من ألوان الفكر الأصيل دخيل عليهم غريب عنهم . وأنهم فوق هذا لم يحسنوا فهم مانقلوا من ذلك التراث ولم يستوعبوا كنوزه . فشوهوه بشروحهم وأتلفوا حقائقه بتعليقاتهم . . . الى آخر ما قالوه فى هذا الصدد مما سنعرض لبيانه ومناقشته بعد قليل ، وهكذا تبدو الحاجة ماسة إلى تفسير مفهوم العرب بالقياس إلى الانتاج العلمى الأصيل :
ونبادر الآن فنقول إننا نقصد بعلماء العرب كل من أسهموا فى تقدم العلم ممن كتبوا بالعربية من أهل العصور الوسطى وعاشوا فى بلاد عربية أو تدين لسلطان العرب ، يجمعهم تراث واحد . ويربطهم مصير واحد . ولسنا أول من وسع مدلول اللفظ على هذا النحو ، فقد سبقنا إلى ما يقرب من هذا المعنى كثيرون من مفكرى الغرب نسوق منهم بضعة شواهد :

فالمستشرق الروسى ف . بارتولد + ١٩٣٠ W. Barthold يتحدث عن حضارة الإسلام فيوحد بينها وبين حضارة العرب وحضارة الشرق إبان العصور الوسطى ، ويقول إن العرب لم ينفردوا بابتكار هذه الحضارة ، وإنما شاركهم فيها أهل الشرق الأدنى وقسم من أفريقيا ، عاشوا أمدا طويلا بعيدين عن الحضارة الأوربية ، آخى بينهم الاسلام — وهو دين الدولة — ووحدت بينهم اللغة العربية — وهى لغة العلم فى تلك العصور . . . ويصرح بارتولد بأن كلمة الشرق لا تؤخذ بمعناها الجغرافى الدقيق ، فالشرق الأدنى المتحضر — فى العصور الوسطى خاصة — جنوبى بالنسبة لروسيا ، كما أن شمالى أفريقيا — وهو جزء من الشرق الاسلامى — جنوبى بالنسبة لأوربا . . . .
ويشير المؤلف إلى أن كلمة الشرق قد استخدمت فى عصر الأمبراطورية

الرومانية بمعنى البلاد المتحضرة، مقابلا للغرب، وأن اليونان قديما كانوا يقسمون العالم إلى جنوبى حار الجو، موطن الحضارة، وشمالى بارد الجو يستوطنه المتوحشون(١).

أما المستشرق الإيطالى كارلو ألفونسو نللينو Nallino + ١٩٣٨ فيقول فى تحديد مفهوم العرب : إن اللفظ كان يطلق حتى أوائل الاسلام على الذين استوطنوا شبه جزيرة العرب ، أما بعد القرن الأول فإن اللفظ يتخذ معنى جديداً اصطلح عليه الباحثون ، وأطلقوه على جميع الشعوب التى تقيم فى الأمم الاسلامية ، وتستخدم اللغة العربية فى أكثر تآليفهم العلمية ، وبهذا يدخل فى مفهوم اللفظ الفرس والهنود والترك والسوريون والمصريون والبربر والأندلسيون ومن إليهم ممن شاركوا فى العربية لغةً للعلم ، وفى التبعية للدولة الإسلامية .

ولايستصوب نللينو استخدام لفظ المسلمين مكان العرب ، لأنه يخرج النصارى والاسرائيليين والصابئة وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى ممن شاركوا بنصيب غير يسير فى العلوم العربية والمصنفات التى وُضعتْ فيها ، إلى جانب أن لفظ المسلمين يستتبع مدّ البحث إلى ماصنفه أهل الاسلام بغير العربية من لغات — كالفارسية والتركية — ومن أجل هذا يؤثر نللينو أن يُتخذ لفظ العرب نسبا إلى لغة الكتب لا إلى الأمة (٢) .

أما العالم الإيطالى المعنىّ بتاريخ العلوم عند العرب «ألدوميلى» Aldo Mieli فإنه بدوره يطلق لفظ «عربى» على مفهوم اصطلاحى واسع ، فيدخل فى مدلول العلم العربى كل إنتاج علمى نما وازدهر إبان العصور الوسطى — فى الفترة التى عنى بتأريخ العلم بها ، وخاصة بين القرن الثانى والثالث عشر للميلاد — فى امبراطورية الخلفاء العربية ، بصرف النظر عن اللغة التى كتب بها العلماء — وهى فى العادة اللغة العربية — والدين الذى اعتنقوه ،

---

(١) بل كان أرسطو يعتقد أن العالم — مع استثناء اليونان — يتفرع إلى برابرة شجعان يقيمون شمالى أوربا ، ويميزهم قصورهم عن التحضر ، وعجزهم عن إدارة الدولة ، وإلى آسيويين متحضرين تنقصهم الشجاعة . أما اليونان عنده فيجمعون بين الحسنين : الشجاعة والحضارة.

(٢) نللينو (كارلو ألفونسو) : علم الفلك وتاريخه عند العرب فى القرون الوسطى — روما ١٩١١ ص ١٦ — ١٨ .

[فإن من هؤلاء العلماء من كتب بالعربية وبغيرها — كالفارسية أو السريانية أو العبرية — ولا يعقل أن يفصل دارس العلم بين ما كتبه بالعربية وما كتبه بغيرها. ولا يميل ألدو ميلي بدوره إلى وصف هذا الانتاج العلمي بأنه اسلامي ، إذ قام بقسط فى انضاجه وتنميته غير المسلمين من مسيحيين ويهود وغيرهم ، وإذا جاز أن يوصف بعض العلوم بأنه اسلامي — كالفقه والكلام — فان العلم — طبيعيا أو رياضيا — أحرى بأن يوصف بأنه علم عربي ، وهكذا أصبح مدلول اللفظ « عربي » لا يقتصر على من انحدروا عن أصل عربي ، ولا من كانوا ينتمون إلى الجزيرة العربية وحدها ، بل يطلق اللفظ على كل من خضع للتأثير المباشر أو غير المباشر للمحيط الذى أوجده الفتح الإسلامي ، وحققه الخلفاء فى الدولة العربية ، أو حققته الدول التى بقيت اسلامية بعد استقلالها (١) .

ومن الباحثين الغربيين الذين أقروا مفهوم العرب على نحو قريب من ذلك « جوستاف لوبون » الفرنسي ، إذ يرى فى كتابه عن حضارة العرب أن البلاد التى ينتمى إليها العلماء الذين قيل إنهم ليسوا من أصل عربي ، قد دانت لسلطان العرب ، وجرى الدم العربي فى عروق أهلها ، وفكر علماؤها فى ظل الدولة العربية ورعاية حكامها ، وأنه إذا جاز لأحد أن يساوره الشك فى رد مؤلفاتهم إلى الروح العربية ، جاز له أن يشك فى نسبة المؤلفات التى خلفها العلماء الفرنسيون إلى فرنسا ، بحجة أنهم ينحدرون إلى شعوب غير فرنسية وإن شكلت الشعب الفرنسي — كالنورمان والسلتيين والاكتياتين ومن إليهم ، ومسايرة لهذا الرأى يجوز أن نستبعد من تراث الفكر الأمريكي أكثر المؤلفات العلمية فى شتى مجالاتها بحجة أن أهلها ينحدرون إلى أصل غير أمريكي ، كما نستبعد من تراث الرومان أكثر مؤلفاتهم لأن واضعيها من اليونان ... إن تاريخ الفكر لا يعرف حضارة كان كل بناتها من أبنائها الخلص ، بل لا يعدو الحق من يقول إن علم الأجناس لا يعرف فى تاريخ الشعوب كلها شعبا انحدر كل أبنائه من صلبه ، ولم ينحدر الكثيرون منهم إلى أصول غريبة

---

(٢) ألدو ميلي : العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي — دار القلم ١٩٦٢ ص ٣ و ٤٩ !

عنه ، ويصدق هذا على بناة الحضارات الانسانية – من مصريين وهنود وصينيين وايرانيين ويونانيين وأوربيين محدثين .

وبعد ، فان من الطريف الذى يجدر ذكره فى هذا الصدد ، أن عالمنا البيرونى الفارسى الأصل كان يقول :

« ولَلْهَجْوُ بالعربية أحَبّ إلىّ من المدح بالفارسية » !

تتمة مناقشة خصوم الفكر العربى :

فيما أسلفنا عن « مفهوم العرب » ما يغنى عن الرد على من قالوا إن حملة العلم فى الاسلام كانوا من غير العرب ، بقى أن نقول إن أهم وجوه الحملة على الفكر العربى علما وفلسفة يمكن تلخيصها فيما يلى :

(١) قول ابن خلدون إن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الفساد .... فان من كان هذا حالهم لا يتوقع المنصف منهم أن يبدعوا فى مجال الفكر جديدا.

(٢) قول أصحاب الدعوة العنصرية إن العرب (الساميين) لا يقوون بطبيعتهم على ابتداع جديد فى العلم أو الفلسفة ، بل هم بفطرتهم لا يحسنون فهم ما أبدعه العقل الآرى وابتكره ، ومن هنا كانت الصورة المشوهة لفلسفة اليونان فى تراث العرب .

(٣) الزعم بأن القرآن ، ومن ورائه أهل السنة قد عاقوا إنطلاق الفكر الحر وتكفلوا بالحيلولة دون وجود إنتاج فلسفى أصيل فى تراث العرب .

وعلينا أن نقف قليلا لمناقشة هذه الادعاءات :

أما إن العرب إذا فتحوا أوطانا أسرع إليها الفساد فهى دعوى يشهد استقراء تاريخ العرب ببطلانها ، فقد فتح العرب أمما متحضرة تزدهر فيها العلوم – كمصر والشام والعراق وإيران – فلم يسرع إليها الخراب على أيد هؤلاء الفاتحين ، وإنما ازدادت ثقافتها نموا وازدهارا ، وفطن بعض الغربيين من المفكرين – من أمثال جوستاف لوبون – إلى أن العرب كانوا فى فتوحاتهم الحربية حريصين على الإبقاء على ثقافة الأمم التى قهروها ، بل قاموا فى كل الأمم التى دانت لسلطانهم بدور الإمامة الثقافية . وأدوا رسالة التمدين على أحسن وجه ، بعكس شعوب أخرى – غربية وشرقية – كانت إذا دانت لإمرتها أمم متحضرة أسرع التدهور إلى حضارتها ، فأسبانيا دانت لحكم العرب ثلاثة قرون بلغت إبانها أوج مجدها الحضارى ، أحيا فيها العرب الروح العلمية

وأنشأوا الجامعات التى لاذت بها ثقافة أوربا ، وأقاموا المدارس والمكتبات والمعامل ، وأضحت قرطبة — وغيرها من حواضر الإسلام العربية — أشبه ما تكون بعواصم أوربا الحديثة رعايةً للعلوم والفنون والآداب ؛ ولم يكد الأوربيون يبسطون عليها سلطانهم (عام ١٤٩٢) حتى ساموا العرب الاضطهاد صنوفا والوانا ، وكان لديوان التحقيق (أو محاكم التفتيش Inquisition) دوره الرهيب فى قتل الفكر الحر فى كل مجالاته حتى أضحت قرطبة وغيرها من الحواضر العربية مقرا للأموات فيما يلاحظه المنصفون من مؤرخى الغربيين [١] .

على أن ابن خلدون لم يقصد إلى هذه المعانى التى ظنها من أيدوه أو عرضوا آراءه من الغربيين والشرقيين على السواء . ومن الظلم أن يتعرض بسبب آرائه لتلك الحملة الجائرة التى شنها عليه الكثيرون من كتاب العرب ، إذ قيل إنه شعوبى يكره العرب ، أو أنه ينتمى إلى شعب بربرى قاوم الفتح العربى حتى استسلم له كارها . . . . مع أن ابن خلدون نفسه قد فسر الظاهرة التى آثارت الكثيرين من قرائه على غير ما فهموه من حديثه ، فقال مفسرا رأيه فى ان كثرة حملة العلم فى المحيط العربى من غير العرب : إن العلوم من جملة الصنائع — الصناعات — وهى إنما تكثر فى الحضر ، وبمقدار العمران كثرةً وقلة ، وحضارة وترفا ، تكون الصناعات (ومنها العلوم) جودة وكثرة ، والعرب — كانوا فى عهده — أبعد عن الصناعات لأنهم أعرق فى البدو وأبعد عن العمران الحضرى ، والعلوم تتطلب ملكات لاتتهيأ لغير أهل الحضر ، وهم فى ذلك العهد من العجم أو من فى معناهم من الموالى ، ولهذا كان أكثر حملة العلم فى الإسلام من العجم والمستعجمون لغةً ومربى . . . . إلى آخر ما يقوله ابن خلدون فى هذا الصدد .

---

(١) ومانظن أننا فى حاجة إلى الحديث عما أصاب الأمم المتمدينة التى قهرها غير العرب من الشرقيين ، وحسبنا أن نشير إلى ما أصاب بغداد — حاضرة الدولة الإسلامية فى أزهى عصورها — على يد المغول الذين استولوا عليها عام ٦٥٦ هـ — ١٢٥٨ م فقد أمر هولاكو بتخريبها وخنق آخر خلفائها ونهب أموالها ، واحراق مكتباتها وإلقاء ماضمت من كتب فى نهر دجلة حتى شكلت جسرا يعبر عليه الناس . وحتى اسود ماء النهر من مداد هذه الكتب !

إذن فابن خلدون يقصد بالعرب الذين انصرفوا إلى عهده عن الاشتغال بالعلم أهل البدو الرّحل منهم ، وقد فطن إلى هذا التفسير من قبل المستشرق الفرنسي البارون دى سلان De Slane الذى نقل إلى الفرنسية مقدمة ابن خلدون ، فرأى بعد دراسة جادة لمدلولات ألفاظها ، أن ابن خلدون فى كل ما يبدو استخفافا بالعرب وقدرتهم على الانتاج العلمى ، كان يقصد البدو الرحل والأعراب من سكان البادية الذين كانوا يقيمون فى الخيام ، ويقضون حياتهم فى الظعن والتنقل . ويقابلهم عنده أهل الحضر والأمصار من سكان المدن ممن سماهم أهل الصنائع وأرباب العلوم .

ونضيف نحن إلى هذا أن العرب حين أخذوا فى أسباب التحضر ، عمدوا إلى نقل تراث الأمم المتحضرة القديمة ، وتخيروا لنقل هذا التراث من كانوا يجيدون اللغات التى كتبت بها ، وكان أكثرهم من الأعاجم ، ولكن سرعان ما تجاوز العرب مرحلة النقل والترجمة إلى مرحلة الانتاج الخصب الذى يتميز بالاصالة والابتكار ، شأنهم فيما نقلوا وما أبدعوا شأن غيرهم من بُناة الحضارات الانسانية العريقة .

* * *

بقى من عناصر الحملة على الفكر العربى علما وفلسفة حديث أصحابها عن الخصائص التى تفرق بين عقلية الساميين وعقلية الآريين ، ونبادر فى إبطال هذه الدعوى العنصرية فى البحث العلمى إلى تقديم ملاحظتين : أولاهما أن بعض أصحابها — من أمثال رينان — يعترفون بأن آثار الفكر الفلسفى العربى لما تُدْرس دراسة تكفى لمعرفتها معرفة تامة ، وأن مصادرها المبعثرة ليست فى متناول أيديهم عند إصدار أحكامهم عليها ، وأن ما ترجم منها إلى اللاتينية لا يكفى فى التعبير عنها ، بل كان أصحاب هذه الحملة كثيرا ما يناقضون أنفسهم فى أحكامهم على الفلسفة العربية ، فكانوا وهم فى غمرة نقدها وتفنيد وجوه الأصالة فيها يعترفون بأن فيها جوانب تنطوى على أصالة وابتكار ، فمن ذلك أن رينان خصيم العقل العربى قد اعترف بأن الفلسفة العربية الحقيقية تُلتمس فى مذاهب المتكلمين من مفكرى الاسلام .

أما الملاحظة الثانية فهى أن العرب الذين قيل إنهم بطبيعتهم لا يصلحون للنظر العقلى ، كانوا — فيما يشهد تاريخ الفكر عند المنصفين من أهله — كانوا فى عصر الإسلام الذهبى سادة الدنيا حضارةً وعلما وفكرا ، ولو صح زعم خصومها بأنهم بفطرتهم لا يقوون على ابتداع جديد فى مجال الفكر ، لصح هذا الحكم على حياتهم العقلية طوال تاريخهم .

وبين المنصفين من مؤرخى الفلسفة العربية من الغربيين من اعترف بأصالة الفكر الفلسفى عند العرب وسفّه الطعن فى طبيعته . وفى مقدمة هؤلاء جوستاف دوجا G. Dugat الذى يعجب لمن يظن أن عقلا كعقل ابن سينا لم يبدع فى الفلسفة شيئا طريفا ، أو أن المعتزلة والأشاعرة لم ينتجوا فى مجال الفكر شيئا أصيلا جديدا . بل إن من هؤلاء المنصفين من رفض رد الفلسفة العربية إلى أرسطو أو إلى اليونان وحدهم ، ووجد فيها عناصر من حكمة الهنود والصينيين والفرس ، وزاد فاعترف بأن فيها عناصر أصيلة من عبقرية أهلها . ومنهم من رفض القول بأن القرآن الكريم وأهل السنة قد عاقوا انطلاق الفكر . واستشهد بسماحة المسلمين الفاتحين من العرب مع غيرهم من أهل الديانات الأخرى ، وازدهار الفكر ونضجه الذى بلغ ذروته أيام بنى العباس فى المشرق العربى ، والحكم الأموى فى المغرب العربى على نحو ما سنعرف بعد قليل .

بقى أن نشير بعد هذا إلى أحكام فجة أصدرها على الفكر العربى بعض الباحثين من الغربيين ، ولا تستحق أن نقف عندها طويلا ، منها زعم القائلين من أمثال « ميلر » A. Miiller بجمود الحياة الفكرية عند المسلمين عامة ، وتعليل ذلك بالاعتقاد فى القضاء والقدر ! أو تفسيره بقصر الاهتمام على الدين الإسلامى دون غيره من مجالات المعرفة كما ظن أمثال «دوتى» Ch. M.Doughty واستقراء تاريخ الفكر يشهد بأن عقيدة القضاء والقدر كانت معدومة التأثير فى حياة الفكر فى غير عصور الاضمحلال ؛ وفيما سنرويه عن تراث العرب فى مجال العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفية ما يشهد باتساع آفاق المعرفة عند العرب ، وعدم قصر الاهتمام على الدين الذى يعتنقونه .

والآن إلى :

تراث العرب العلمى :

تمهيد : قبل الحديث عن العلم فى تراث العرب ، يتعين التنبيه إلى أن الفلسفة كانت منذ عصورها القديمة شاملة لكل فروع المعرفة البشرية المنهجية المنظمة ، فلما وضعت مناهج البحث العلمى فى أوربا إبان العصر الحديث استقلت عن الفلسفة طوائف من الدراسات تحت اسم العلوم الطبيعية أو الرياضية أو الإنسانية وفاقا لموضوعاتها ومناهجها ، فاتخذت العلوم الطبيعية الملاحظة والتجربة منهجا لها ، والجزئيات المحسوسة موضوعا لدراساتها ، وجعلت العلوم الانسانية أو الاجتماعية نشاط الانسان موضوعا لدراساتها ، وحذت فى العصر الحديث حذو العلوم الطبيعية فى اتخاذ الملاحظة والتجربة منهجا لها ؛ واتخذت العلوم الرياضية الاستنباط العقلى منهجا لها ، والكم — عددا أو شكلا — موضوعا لدراساتها ، وانفردت الفلسفة بالبحث فى الوجود اللامادى ولواحقه ، وأطلقت العلوم الفلسفية على المنطق والأخلاق والجمال ، ووظيفتها وضع معايير التمييز بين الصواب والخطأ ، والخير والشر ، والجمال والقبح ، وقد نزعت عند جمهرة المحدثين إلى اصطناع المناهج التجريبية لدراسة قيم الحق والخير والجمال كما تبدو فى الواقع وليس كما ينبغى أن تكون .

أما العرب فمن تعريفاتهم للعلم انه معرفة باستدلال (والاستدلال هو انتقال الذهنى من معلوم — مقدمات — إلى مجهول — نتائج — باستخدام المعلوم فى التوصل إلى المجهول واشهر أنواعه الاستدلال الاستقرائى الذى يقوم على الملاحظة والتجربة (وهذا هو منهج العلوم الطبيعية) والاستدلال الاستنباطى الذى يعتمد على العقل وهذا هو منهج العلوم الرياضية والفلسفية .

وفى ضوء هذا نتحدث عن تراث العرب العلمى :

(١) سبق العرب إلى وضع المنهج العلمى (التجريبى) :

تطلق العلوم الطبيعية — فى تصور المحدثين من الغربيين — على كل دراسة تتناول الظواهر الجزئية بمناهج الاستقراء الذى يستند إلى الملاحظة والتجربة ،

وتستهدف وضع قوانين عامة تفسر هذه الظواهر تفسيرا عليًا ؛ وقوام العلم منهجه ، أى الطريقة التى يصطنعها أهله فى دراسة موضوعاتهم ، فمن المستحيل أن يقوم العلم بغير منهج ، من هنا مست الحاجة قبل أن نعرض للعلم العربى أن نتحدث عن نصيب العرب فى ابتداع المنهج العلمى .

وقد كانت نشأة المنهج التجريبى – الذى يصطنعه العلم الطبيعى – مثار جدل بين الباحثين ، فمنهم من رده إلى قدماء المصريين منذ أقدم عصور التاريخ [1] . ومنهم من أرجعه إلى أرسطو خاصة وعلماء اليونان بوجه عام [2]) ولكن جمهرة الباحثين على اتفاق فى أن هذا المنهج كان اختراعا أوربيا ، وضع أصوله الباحثون من الغربيين فى مطالع العصور الحديثة ، بل ترتد نشأته على وجه التحقيق إلى فرنسيس بيكون فى انجلترا إبان القرن السابع عشر ، ويقتضى المنهج العلمى فى صورته التقليدية أن يتوخى الباحث دراسة الظواهر الجزئية كما هى موجودة بالفعل فى عالم الواقع . عن طريق ملاحظتها وإجراء التجارب عليها – متى تيسر ذلك – والتوصل عن طريق هذه الدراسة التجريبية للوقائع المحسوسة إلى وضع قوانين عامة . تمكن الباحث من السيطرة على الطبيعة والافادة من مواردها ، وتحقيق الرخاء والرفاهية فى حياة الإنسان . ولا سبيل إلى إقامة العلوم الطبيعية فى كل صورها بغير هذا المنهج الاستقرائى التجريبى ، ومن هنا أخذت العلوم الطبيعية تنشأ فى أوربا منذ القرن التالى لنشأة المنهج العلمى (الثامن عشر) وكان منها ما يدرس الجزئيات الجامدة

---

(١) عرض جورج سارتون لبردية « ادوين سميث » التى تضم ١٣ حالة يصف التشخيص فى كل منها نتيجة أو أكثر من نتيجة على أساس الوقائع التى عينها الفحص الاكلينيكى ، وعقب مؤرخ العلم قائلا : هذه هى أقدم ما نعرف من الأسئلة الدالة على الملاحظة والإستنتاج ، أى أقدم شاهد معروف فى تاريخ الفكر البشرى على وجود المنهج العلمى الاستقرائى . . . فالمصريون القدماء لم يبدأوا إقامة العلم فحسب وإنما قطعوا أشواطا طويلة فى الطريق التى لا نزال نسير فيها حتى اليوم . . . ويستشهد سارتون على ذلك بخاتمة البحث الرائع الذى وضعه العلامة الأثرى برستيد+١٩٣٥ J. H. Brcasted من تلك البردية وقال فيها إن الجراح المصرى الذى وضعها ، وخليفته الذى علق عليها – وكلاهما عاش فى النصف الأول من الألف الثالثة قبل الميلاد – هما أول من عرف التاريخ من العلماء الطبيعيين ..
G. Sarton. History of Science, Vol. I. ch. II, p. 46. 47—49.

(٢) انظر كتابنا : أسس الفلسفة ط ٥ ص ١٨١ ومابعدها

كعلم الطبيعة والكيمياء والفلك ونحوه — ومنها ما يدرس الكائنات الحية كعلم الطب ووظائف الاعضاء وغيرهما .

لكن استقراء تاريخ الفكر يشهد بأن العرب كانوا فى العصور الوسطى أسبق من الغربيين إلى ابتداع المنهج التجريبى التقليدى بكل خطواته ومراحله ، واصطناعه فى البحث العلمى الصحيح مما أدى إلى سبقهم فى ابتداع العلوم الطبيعية وإقامة بنيانها ، فلنقف قليلا لبيان ذلك :

قدر لمنطق أرسطو الصورى أن يسود التفكير الأوربى منذ أن ترجمت كتبه إلى اللاتينية فى القرنين الخامس والسادس لميلاد المسيح ، وذلك برغم نفور الكنيسة من فلسفته التى بدت أمامها طبيعية تنزع نزعة الحادية ، حتى نهض بالتوفيق بينها وبين تعاليم المسيحية فى القرن الثالث عشر ألبير الكبير ونوما الأكوينى ، فرضيت الكنيسة عن فلسفته كما بدت عند القديس نوما واتخذتها مذهبا رسميا لها حتى أيامنا الحاضرة ، وقوام منطقة القياس الصورى الذى يبدأ بمقدمات كلية وينتهى إلى نتائج جزئية ، ومعيار الصواب فيه تناسق الفكر مع نفسه ، وليس تطابق النتائج مع الواقع ، ومن هنا كانت حملة رواد الفكر الأوربى الجديد من أمثال بيكون وديكارت على عقم القياس واجدابه ، لأن نتائجه متضمنة فى مقدماته من ناحية ، ولأن مقدماته لا يتحتم أن تكون صوابا وبالتالى تكون نتائجه عرضة للخطأ .

فاذا نقلنا الحديث إلى العرب لم يساورنا الشك فى أن هذا القياس الصورى قد قدر له أن يسود التفكير العربى بدوره منذ أن ترجمت كتب أرسطو المنطقية إلى العربية فى مطلع العصر العباسى ، لأنها تساعد أهل الجدل على تدعيم حقائق الوحى الآلهى ، ورفع الشبهات عن الإسلام وتعاليمه ، ولكن أرسطو الذى تولت الكنيسة فى أوربا حمايته وفرض آرائه على المفكرين من الغربيين قرونا طوالا ، قد افتقد مثل هذه الحماية عند العرب ، بل تصدى بعض مفكريهم لمهاجمة فلسفته والتنديد بمنطقه ، فى غمرة حملة شنها المتطرفون من رجال الدين على أرسطو والتراث القديم الدخيل على العرب ، لأن هذا التراث بدا عندهم مثيرا للشكوك فى معتقداتهم ، فقيل إن النبى حين سأل ربه

أن يُعيذه من شر علم لا ينفع ، كان يقصد علوم القدماء التى تضمنها هذا التراث الدخيل ! وقد قيل عنه إنه حكمة مشوبة بكفر ! وفى غمرة هذه الحملة حارب المتطرفون المنطق اليونانى لأن طرق البرهان الأرسططاليسية بدت خطرا على صحة العقائد الدينية ، ومن هنا قيل : من تمنطق تزندق . وفى ظل هذا نشأ الاستخفاف عند بعض مفكرى العرب بالقياس الصورى منهجا للبحث فى الوقائع الكونية

وبرغم أن هذه الحملة التى شنها المتطرفون من رجال الدين على المنطق ومناهجه القياسية لم يقدر لها أن تبعد المنطق الصورى عن مكان الصدارة فى تفكير العرب . فانها ساعدت بعض مفكريهم على التفكير فى اصطناع مناهج أخرى فى البحث العلمى ، ومن هنا كان اتجاههم إلى المنهج التجريبى الذى يصطنع الملاحظة والتجربة فى دراسة الظواهر الجزئية . توطئة لوضع قوانين عامة فى تفسير الوقائع الكونية . على غير ما كان عليه الحال فى القياس الصورى الذى يبدأ بالمقدمات العامة وينتهى إلى نتائج جزئية .

وكان رواد ذلك المنهج العلمى جابر بن حيان المتوفى عام ٨١٣م واخوان الصفا فى القرن العاشر والحسن ابن الهيثم المتوفى عام ١٠٢٩ وغيرهم ممن حددوا خطوات هذا المنهج ومراحله .

فاهتموا بنقد المصادر وتحليلها . والابانة عن أخطائها ومغالطاتها . ثم تحدثوا عن الملاحظة الحسية وأكدوا دورها فى دراسة الظواهر الطبيعية . وأوصوا باجراء التجارب العلمية متى تيسر ذلك ، والصعود من هذه الدراسة التجريبية للظواهر الجزئية إلى وضع قوانين عامة تفسر هذه الظواهر . وجاهر مؤلفو العرب كثيرا بايثار هذا المنهج التجريبى على الاقتصار على تأملات العقل واستدلالاته فى التوصل إلى الحقائق الكونية (١) .

ومن دلالات هذا أن مؤلفى العرب كثيرا ما يقولون فى مقدمات كتبهم إنهم لم يدخروا وسعا فى تحرى الصواب وتمحيص الحقائق ونقد المصادر التى

---

(١) سيتضمن كتابنا « قصة العلم فى تراث العرب » فصلا مسهبا عن المنهج العلمى (التجريبى) فى تراث العرب .

يأخذون عنها ، وقد سبقوا فى ذلك المحدثين من الأوربيين ، لأن عصر النهضة الأوربية كان عصر احياء للتراث القديم يقترن باعجاب يرتفع إلى مرتبة التقديس ، ولهذا اختفت عيوب التراث القديم عن انظار هؤلاء الرواد ، بينما كان العرب برغم إعجابهم المفرط بهذا التراث يتصدون لنقده فى ضوء خبراتهم الحسبة وتأملاتهم العقلية ، وقد أكدوا دور الملاحظة الحسية فى استقاء الحقائق الكونية ، فمن ذلك أن عبد اللطيف البغدادى يجاهر بأنه لا يسلم بعلم « يستفيده من الكتب » متى كان ما شاهده مخالفا لما قيل فيها « والحس أقوى دليلا من السمع » وجالينوس « وان كان فى الدرجة العليا من التحرى والتحفظ فيما يباشره ويحكيه ، إلا أن الحس أصدق منه » .

وكان ابن النفيس المصرى يخطىء جالينوس وابن سينا مع فرط اعجابه بهما قائلا : إن التشريح يكذبهما . ويختم نقده بقوله « ولا علينا وافق ذلك رأى من تقدمنا أو خالفه » ويعتذر البيرونى عن النقل عن الآخرين بالغة ما بلغت شهرتهم قائلا « وإلى التجربة يُلتجأ فى مثل هذه الأشياء ، وعلى الامتحان يُعوّل . . . » ومثل هذا فى تراث العرب أكثر من أن يحصى فى مقال ، فحماسة العرب فى نقل تراث الأوائل وإعجابهم بفلسفة أرسطو وطب ابقراط وفلك بطليموس وصيدلة ديسقوريدس . . . كل هذا لم يمنع الفكر العربى من نقد الآثار التى تستبد بعقله . وتمحيص حقائقها فى ضوء الملاحظة الحسية والتجربة العلمية .

وفطن العرب — قبل أن يفطن المحدثون من الأوربيين — إلى قصور الحواس عن ادراك بعض الظواهر ، لفرط صغرها أو بعدها أو نحو ذلك مما يعوق ملاحظتها على الوجه الأكمل . فعوّضوا قصور الحواس باختراع آلات وأجهزة تمد فى قدرتها على الإدراك . كما اخترعوا بعض الأجهزة التى تساعد على تحويل النتائج إلى كميات عددية تحقيقا للدقة والضبط ، فكان ابن الهيثم يستعين فى دراسة انتشار الضوء وانعكاساته بآلات يقوم بصنعها ، أو يشرف على صنعها بعد أن يبين للصانع طريقة تركيبها ووظيفة أجزائها ، وخلف أبو القاسم الزهراوى مئات الرسوم لآلات تستخدم فى الجراحة والتجبير ، وترك لنا علماء العرب فى الفلك مراصـد مزودة بعشرات الرسوم لآلات وأجهزة

كانت من ابتكارهم ، وليس هذا مقام الاسهاب فى بيان ما ابتكروا وما اخترعوا فى ذلك المجال .

ولم يفت العرب الاهتداء إلى التجربة العلمية ومعرفة دورها فى البحث العلمى ، فلم يكتفوا بمراقبة الظاهرة وتسجيل حالتها . بل تدخلوا فى سيرها ليلاحظوها فى ظروف هيئوها بانفسهم وأعدوها بارادتهم ، وأطلق جابر بن حيان على التجربة اسم « التدريب » ، وسماها ابن الهيثم « بالاعتبار » .

وفطنوا فوق هذا وذاك إلى أن الغرض من هذه الدراسات التجريبية هو وضع القوانين العامة التى تفسر الظواهر تفسيرا علميا ، فكان هذا هو المنهج العلمى التقليدى الذى عُرف فى أوربا فى عصورها الحديثة . وفطن إلى هذا السبق كثيرون من الباحثين الغربيين الذين عكفوا على دراسة التراث العربى من أمثال المستشرق « فون كريمر » الذى يقول ان العقل العربى يبدو فى ذروة نشاطه حين يكون فى حقل المعرفة التجريبية ، يباشر دراسته فى ضوء الملاحظة والاختبار . فالعرب يبدون نشاطا واجتهادا يثيران الدهشة حين يقومون بملاحظة الظواهر وتمحيصها وجمعها وترتيب ماهدتهم إليه التجربة ... ولما كانوا أصحاب ملاحظة دقيقــة وأهل تفكير مبدع أصيل ، حققوا فى مجال الرياضيات والفلك إنجازات رائعة (١) .

ويقول المستشرق الفرنسى « سيديو » إن الحركة العلميــة عند العرب — فى مدرســة بغداد حين كانت عاصمة الشرق العربى — تتميز بالانتقال من المعلوم إلى المجهول . والتحقيق الدقيق فى ظواهر السماء . ورفض كل حقيقة كونية لم تثبت عن طريق الملاحظة الحسية . . . ومنــذ النصف الثانى من القرن العاشر انتقلت زعامة الحركة العلمية إلى مصر — فى عهد الفاطميين — واستمر ازدهار العلم التجريبى والرياضى ، وشاعت الروح

---

(١) وإن كان فون كريمر ينكر أصالة الفكر العربى فى النظر العقلى المجرد كذلك كان رأى لويون فى العقل العربى فى روعة قدرته فى مجال الدراسات التجريبية ، وقصوره فى الدراسات النظرية ، وأنكر برترند رسل أصالة الفكر النظرى عند العرب وان اعترف بنوع من الأصالة فى تفكيرهم فى الكيمياء والرياضيات Hist. of western philos. p. 447-8 ولكننا سنعود إلى بيان مكان العرب من الدراسات الفلسفية بعد قليل .

العلمية التى استرعت الانظار ، وسيعرف بعد قليل رأى مؤرخى العلم — من أمثال سارتون — فى ذلك التراث العلمى الخصيب

وفى ظل هذا المنهج وفق علماء العرب إلى إقامة العلوم الطبيعية قبل أن ينشئها الأوربيون بمئات السنين ، فلنقف لبيان ذلك موجزين :

(٢) العلوم الطبيعية فى تراث العرب :

تلقى العرب تراث أسلافهم من أهل الأمم القديمة فى العلم الطبيعى وأحسنوا استيعابه ، ثم أضافوا إليه كنوزا مما توصلوا إليه بالخبرة الحسية والتجربة العلمية . بل كانت العلوم الطبيعية عند الكثيرين من اليونان دراسات فلسفية ميتافيزيقية تقوم على منهج عقلى استنباطى ، فتحولت على يد العرب إلى دراسات علمية تستند إلى منهج تجريبى استقرائى ، استقوا حقائقها من التجربة ، وزادو فنزعوا إلى تحويل نتائج دراساتهم إلى كميات عددية التماسا للدقة والضبط . ومن أجل هذا نزعوا إلى القياس والوزن . واخترعوا آلات وأجهزة تعين على ضبط النتائج وتحقيق دقتها ، وتوخى علماء العرب موضوعية البحث فأقصوا خبراتهم الذاتية ابتغاء معرفة الأشياء كما هى فى الواقع وليس كما يشتهون . واستبعدوا الاعتبارات الشخصية والمصالح الذاتية والتزموا الحيدة والنزاهة فى أبحاثهم . . . . وفى ضوء هذه الخصائص تسنى لهم أن ينشئوا العلوم الطبيعية ، فلنقف قليلا عند أهمها :

(ا) علم الطبيعة :

خصائص التفكير العلمى المشار إليها تبدو فى دراسات العرب فى علم الطبيعة ، ونبادر فى التدليل على هـــذه الظاهرة إلى ذكر شاهدين يتمثلان فى دراسات الحسن بن الهيثم وأبى الريحان البيرونى :

أما ابن الهيثم المتوفى عام ١٠٢٩ فقد كان عالما طبيعيا رياضيا ، وقدر له أن يكون منشىء علم الضوء غير منازع ، إذ ميزت دراساته دقةُ أوصافه للعين وادراك الرؤية ، وتفسير ظاهرة الانكسار الجوى والرؤية المزدوجة ... وقد درس بمنهجه العلمى الدقيق انعكاس الضوء ووضع نظرية كانت إجابة على هذا السؤال :

إذا كان لدينا مرآة اسطوانية وشيء آخر يشبه النقطة ، فكيف نحدد الوضع الذى تتخذه العين لترى هذا الشيء فى المرآة ؟ وكانت إجابة ابن الهيثم فى صورة معادلة من الدرجة الرابعة حلها عن طريق خط تقاطع دائرة وقطاع زائد — وهكذا بدت نزعته العلمية الدقيقة فى نظريته فى انعكاس الضوء — وكان من رأيه أن الضوء ينشأ عن المرئيات ولا ينبعث من العين ليلمسها كما ظن خطأ أسلافه من القدماء . وأعظم كتبه فى هذا المجال هو كتاب المناظر ، وقد أحسن شرحه كمال الدين أبو الحسن الفارسى المتوفى عام ١٣٢٠ م — مع إضافة دراسات قيمة فى الانعكاس والانكسار على سطح كرة وقوس قزح وغير ذلك — وقد طبع الشرح مع الأصل العربى فى حيدر اباد ٧ / ١٣٤٨ هـ — ١٩٢٨ — وترجم كتاب ابن الهيثم عدة مرات فى العصور الوسطى إلى اللاتينية واللهجات الدارجة . وأثر تأثيرا بالغا فى وايتلو + ١٢٧٠ Witelo وروجر بيكون + ١٢٩٢ R.Bacon وليوناردو دافنشى + ١٥١٩ Leonardo da Vinci وكبلر + ١٦٣٠ J. Kepler وغيرهم من العلماء الغربيين المعروفين .

أما البيرونى الذى مات بعده بتسعة عشر عاما ، وكان بدوره من أشهر وأعظم علماء الطبيعة والرياضة ، فقد توصل فى ضوء منهجه العلمى إلى تقديرات للثقل النوعى وأبعاد الأرض وظواهر الشفق وكسوف الشمس ونحوها من ظواهر ، فى دقة أثارت دهشة الباحثين من الغربيين حتى قال عنه المستشرق الألمانى ادورد سخاو E. Sachau أنه أعظم عقلية عرفها تاريخ البشرية ، واستخدم البيرونى فى تقديراته للثقل النوعى جهازه المخروطى الذى يعدّ أقدم مقياس للكثافة .

وقد وضع العرب جداول لتقدير الثقل النوعى للمعادن والأحجار الكريمة — (وانظر عبد القادر الطبرى فى عيون المسائل من أعيان الرسائل) وقد وضع فيدمان E. Wiedeman قائمة بتقديرات للبيرونى وللخازن — أحد علماء النصف الأول من القرن ١٢م — تتبين من مقارنتها بتقديرات المحدثين من العلماء مدى دقة العرب فى دراساتهم التجريبية للظواهر الطبيعية ، فمن ذلك

أن الذهب ثقله النوعي عند البيروني ١٦,٢٦ وهو كذلك فى التقدير العلمى الحديث ، وان الزئبق كان عند البيروني ١٣,٥٩ وعند الخازن ١٣,٥٦ وهو عند المحدثين كما كان عند البيروني . والحديد عند البيروني ٧,٨٢ وعند الخازن ٧,٧٤ وعند المحدثين ٧,٧٩ والقصدير عند البيروني ٧,٢٢ وعند الخازن ٧,٣٢ وعند المحدثين ٧,٢٩ . . . وهلم جرا .

وقد عين البيروني الكثافة النوعية لثمانية عشر نوعا من الأحجار الكريمة ، ووضع القاعدة التى تقرر أن الكثافة النوعية للجسم تتناسب مع حجم الماء الذى يزيحه . وفسر خروج الماء من العيون الطبيعية والآبار الارتوازية بنظرية الأوانى المستطرقة . . . وغير هذا مما عالجه بدقة ونزاهة وموضوعية .

واستخدم العرب لمعرفة الكثافة موازين مختلفة ، وصفها الخازن فى كتاب « ميزان الحكمة » وقد وضعه عام ١١٣٧ م وضمنه جداول أوزان نوعية لكثير من المعادن والسوائل .

يمثل هذا فطن علماء العرب إلى ردّ معطيات المعرفة البشرية إلى قوانين العدّ والقياس ، فحققوا بهذا أهم شرائط البحث العلمى الصحيح ، سبقوا المحدثين من العلماء الطبيعيين فى العالم الغربى ، ومن الأوزان التى استخدموها : الرطل (= ١٢ أوقية) والأوقية (٧ ½ مثقال) والمثقال (٣ ½ درهم) والدرهم (٦ دوانق) والدانق (قيراطين) والقيراط (٤ ½ حبات) وذلك يقتضي استخدام ميزان حساس .

وكتب العرب فى علم الحيل ، وتناولت بحوثهم فيه جر الأثقال وآلاته بأيسر مجهود ، وتوصلوا إلى معرفة مقدار كل من الذهب والفضة فى سبيكة مؤلفة منهما دون حلها ، واهتدى إلى الجازمة أمثال ثابت بن قرة وموسى بن شاكر والخازن ، وفطنوا إلى ظاهرة الضغط الجوى وصرحوا بأن الهواء كالماء من حيث أن كليهما يحدث ضغطا على أى جسم مغمور فيه ، وبالتالى ادركوا أن وزن الجسم فى الهواء أقل من وزنه الحقيقى . . . وغير هذا كثير فى تراث العرب .

(ب) علم الكيمياء .

اتجه جمهرة القدماء إلى البحث فى خصائص الأشياء ، وتحويل المعادن الخسيسة — من رصاص وحديد وقصدير . . . — إلى ذهب أو فضة ، ولهذا اقترنت بحوثهم بالسرية والرمزية والغموض والتصوف . وسرى هذا التيار عند بعض مفكرى العرب فى عصورهم الوسطى ، ولكن الكثيرين منهم قد انصرفوا عن ذلك إلى الاتجاه ببحوثهم الكيميائية اتجاها علميا تجريبيا واضحا .

ويكاد ينعقد الرأى عند الباحثين من الغربيين على أن العرب هم مؤسسوا الكيمياء علما تجريبيا كغيره من العلوم الطبيعية . فهم الذين خلصوا دراساته من السرية والغموض والرمزية التى لازمتها عند أسلافهم — من علماء الاسكندرية بوجه خاص . واصطنعوا فيها منهجا استقرائيا سليما يعتمد على الملاحظة الحسية والتجربة العلمية ، وقد استخدموا الموازين والمكاييل وغيرها من الآلات تحقيقا للدقة والضبط . وقد كانت هذه وثبة جريئة واعية فى التمكين لمنهج البحث العلمى الصحيح . وقد أحصى مؤلفو العرب الآلات التى استخدمها علماؤهم فى بحوثهم الكيميائية . فكان منهـــا — فيما يروى محمد بن أحمد الخوارزمى الكاتب [١] فى كتابه « مفاتيح العلوم » — الكور والبوطق (البوتقة) والماشق (الماشة) والراط الذى يفرغ فيه ما يذاب من ذهب أو غيره . . . وكان من آلات التدبير الانبيق والزق (لتصعيد الزئبق وغيره) والموقد . . . وكان من العقاقير التى استخدموها فى بحوثهم الملح بأنواعه المختلفة والزاجات (البلورات) والتوتيا واللازورد والكحل والزرنيخ وغير ذلك كثير .

وقد كان فى مقدمة رواد الكيمياء علما تجريبيا جابر بن حبان [٢] وأبو بكر الرازى :

---

(١) (المتوفى) عام ٣٦٦ هـ / ٩٧٦ م وهو غير الخوارزمى (محمد بن موسى) الرياضى الفلكى المتوفى عام ٢٣٦ هـ/٨٥٠ م الذى سنتحدث عنه بعد

(٢) وإن كان لجابر بحوث يحاول فيها تحويل المعادن إلى ذهب أو فضة

فاما جابر بن حيان المتوفى عام ٨١٣ م فان قيمة كتاباته مثار شك عند بعض الباحثين ، ذلك أن « ألدوميلى » يستهجن الرواية الخرافية التى تجعله كيميائيا عظيما . ويرجع هذا إلى سلسلة من الأساطير نشأت أولاهما عند الشعوب اللاتينية فى الغرب — وأشهرها كتابات « دارمستتر » + ١٨٩٤ Ernst Darmstaedter و« إيريك هولميار E. J. Holmyard وغيرهما.. وثانى الروايتين تبدو عند متأخرى العرب. ويعتمد على المستشرق الفرنسى «برتيلو» +١٩٠٧ Marcelin Berthelot الذى عكف على دراسة الكيمياء فى العصور الوسطى ، وأصدر كتابه Chemie au moyen - age, Paris, 1883 فى ثلاثة أجزاء ، وفيه أثبت أن أكثر الكتب التى تنسب إلى جابر منحولة ، وأنه غير خليق بأن يذكر بين علماء الكيمياء — فلنقف لمناقشة هذا الرأى :

لم يُشرْ « الدوميلى » إلى أن «برتيلو» برغم علمه العميق الواسع ، على جهل بالكيمياء من ناحية ، وباللغة العربية من ناحية أخرى ، ولهذا استعان بثلاث عشرة رسالة — منها تسع لجابر — ترجمها له المستشرق «هوداس» +١٩١٦ O. Houdas وأن «هولميار» المستشرق الانجليزى السالف الذكر — وهو أستاذ الكيمياء بكلية كلفتون بانجلترا — قد عكف على دراسة كيمياء جابر ، وأصدر عام ١٩٢٣ كتابا عن مؤلفاته — هو The Arabic works of Jabir ibn Hayyan, Paris 1928 أثبت فيه بطلان ما ذهب إليه « برتيلو » معتمدا على النصوص العربية التى كان يجيد قراءتها ويحسن فهمها ، وزاد فَفَنّد الأحكام التى وقع فيها « برتيلو » لجهلة بالكيمياء العربية واللغــة التى كتبت بها ، وانتهى « هولميار » وغيره ممن أكبّوا على دراسة جابر إلى أنه أول مبدعى الكيمياء على أسس علمية صحيحة ، بل هو فيما يقول «بول كراوس» Paul Kraus(١) ناشر رسائله — من أعظم رواد العلوم التجريبية ، لأنه جعل الميزان أساسا للتجريب ، وهــذا خير أداة لمعرفة الطبيعة معرفة دقيقة ، وقياس ظواهرها كميا . والكمية عند جابر هى « الحاصرة المشتملة على قولنا الأعداد ، مثل عدد مساوٍ لعدد ، وعدد مخالف لعدد ، وسائر الأرطال والأعداد والأقدار

(١) قام بالتدريس فى كلية الآداب بجامعة القاهرة وقد انتحر عام ١٩٤٥

من الأوزان والمكاييل وما شاكل ذلك » وعنده أن « الكيفيات لا أوزان لها ، وإنما الأوزان للأجسام ، وإنما توجد أيضا فى مراتب الطبائع ودرجاتها من قياس أجسامها لا غير » .

وهكذا أرجع ظواهر الطبيعة وكل معطيات المعرفة البشرية عامة إلى قوانين العد والقياس ،وهذه – فيما يقول كراوس – أقوى محاولة فى العصور الوسطى لإقامة مذهب كمى لعلوم الطبيعية . وفى ضوء هذا رأى الباحثون من الغربيين أن فضل جابر على الكيمياء علماً تجريبياً . يشبه فصل أبقراط فى علم الطب ،وأرسطو فى ابتداع علم المنطق . وابن خلدون يسمى الكيمياء « علم جابر » . ويعـــده مؤرخ الطب العربى « لوسيان لوكلير Leclerc » أعظم علماء عصره ، ومن أكبر علماء العصور الوسطى كلها ، وقد كان جابر صاحب مدرسة تابعت بحوثه الكيميائية على أساس من الملاحظة الحسية العلمية . وقد وصف ملح النشادر ونترات الفضة ، والسليمانى وحامض الأزوت وغيره . ووفق – مع أتباع مدرسته – فى كشف التبخير والتقطير والتكليس والاذابة والتصعيد والتبلور والترشيح . . . وغيره من عمليات كيميائية . وفرقوا بين القلويات والأحماض ودارسوا وركبوا مئات العقاقير.

أما أبو بكر الرازى المتوفى عام ٩٣٢ م فحسبه فضلا فى الكيمياء أنه رفض السحر والتنجيم . وجاهر بأنه لا يسلم إلا بما تثبته التجربة من حقائق ، وإذا كان الغربيون – والمستشرقون منهم – يعدونه أعظم أطباء عصره غير منازع (١) ، فانه فى الكيمياء من أعظم روادها الأول ، وقد وفق فى كتابه « سر الأسرار » الذى ترجمه وشرحه يوليوس روسكا J. Ruaka – إلى تخليص الكيمياء من الرمزية والغموض ، واتجه بها اتجاها استقرائيا علميا ، واقتصر على النتائج التى هدته إليها التجربة العلمية ، وقد ضمن كتابه المواد التى استخدمها والأدوات التى استعان بها ، والطرق التى اصطنعها فى إعداد العمائر المطلوبة

---

(١) هو كذلك عند مؤرخى الطب من ادوارد براون Browne وويليم اوسلر Osler وچاريسون Garrison وكامبل Campbell وغيرهم .

وكان بين العلماء الذين جاربوا الاتجاه القديم — فى تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب أو فضة — ابن سينا والبيرونى . فأما ابن سينا فيقول فى « الشفاء » : « نسلم بامكان صبغ النحاس بصبغ الفضة ، والفضة بصبغ الذهب ، إلا أن هذه الأمور المحسوسة يشبه ألا تكون هى الفصول (الخواص) التى تصير بها هذه الأجساد أنواعا ، بل هى أعراض ولوازم ، والفصول مجهولة ، وإذا كان الشيء مجهولا فكيف يمكن أن يقصد إيجاد أو إخفاء ؟ » .

وسايره فى هذا الإتجاه معاصره « البيرونى » كما يبدو من كتابه « الجماهر فى معرفة الجواهر » وفى النصف الأول من القرن الثالث عشر عرض زين الدين عبد الرحمن الجوبرى فى كتابه « كشف الأسرار وهتك الأستار » ثلاثمائة طريقة يخدع بها أهل الصنعة القديمة السذج من الناس[1]... ويمثل هذا وغيره بدت حملة الكثيرين من علماء العرب على الاتجاه القديم فى فن الكيمياء .

ولم يكن غريبا بعد هذا أن يقول أمثال لوبون : انك لا تستطيع أن تعد بين الكيميائيين من اليونان عالما تجريبيا واحدا ، بينما تجد المئات بين علماء العرب من الكيميائيين الذين يصطنعون فى بحوثهم الملاحظة الحسية والتجربة العلمية . . . أو أن يقول مؤرخ الحضارة « ول وبورنت » إن الفضل فى ابتداع الكيمياء علما تجريبيا يكاد يرتد كله إلى المسلمين ، لأنهم هم الذين اصطنعوا مناهج البحث العلمى فى ميدان كان يجهله اليونان .

(ح) فن الصيدلة :

يغنينا ما عرفناه عن الكيمياء العربية ، عن الإطالة فى الحديث عن فن الصيدلة عند العرب : يقول البيرونى إن الصيدلى أو الصيدلاني في العربية يراد به « المحترف بجمع الأدوية على أحمد صورها ، واختيار الأجود من أنواعها ، مفردة أو مركبة ، على أفضل التراكيب التى خلدها مبرزو أهل الطب » فهو الذى يجمع الأعشاب التى تستخدم فى العلاج ، والدواء هو العقار فى الصيدلة ، ويراد بالاقرباذين Pharmacology تركيب الأدوية المفردة وقوانينها — فيما يقول حاجي خليفة .

(١) طبع فى دمشق ١٨٨٥ وفى استانبول ١٨٩٩ وفى مصر ١٩٠٨ .

وقد صح عند الباحثين من الغربيين أن العرب هم الذين ابتدعوا فن الصيدلة ، وأنهم أول من اشتغل بتحضير الأدوية الطبية . وقد جدوا فى البحث عن العقاقير فى مظانها المختلفة . وابتكروا الكثير جدا من أنواعها . ولا يزال الكثير منها محتفظ فى اللغات الأجنبية باسماء العرب ، وكان العرب أول من الف الأقربازين على النحو الذى يعرف به فى أيامنا الحاضرة . وهم أول من أنشأ حوانيت الصيدلة (الأجزخانات) .

وكان أول من وضع الأقرباذين سابور بن سهل المتوفى عام ٢٥٥ هـ وأمين الدولة بن التلميذ المتوفى عام ٥٦٠ هـ ، وقد نظم العرب مهنة الصيدلة حتى جعلوا على الصيادلة نقيبا سموه رئيس العشابين ، وأخضعوها لنظام الحسبة حتى يحولوا دون غش الأدوية والاتجار فيها على حساب المرضى

وقد برع العرب فى تحضير العقاقير النباتية والمعدنيةوالحيوانية . وابتكروا آلات عدة لتذويب الأجسام وتدبير العقاقير . واستخدموا المرقد (التخدير) وكشفوا الكاويات فى الجراحة واستحضروا ماء الفضة — حامض النتريك — وحامض الكبريتيك . وكشفوا روح النشادر وملحه ، ونترات الفضة وكلوريد الزئبق واكسيده ونترات البوتاسا والكحول والزرنيخ وغير ذلك مما ساعدهم عليه تقدمهم فى الكيمياء التجريبية وعلم النبات المستند إلى الملاحظة الحسية [1] .

(د) علم النبات :

اتصل العرب فى علم النبات بأسلافهم من الهنود واليونان ، ولا سيما من كان منهم بجامعة الإسكندرية من أمثال ديسقوريدس + ٦٠ م Dioscorides وجالينوس + ٢٠١ م ، ونما علم النبات على يد العرب فى خدمة الطب والصيدلة والفلاحة ، وقد اصطنعوا فى دراساتهم للنباتات الملاحظة والمعاينة حتى كان رشيد الدين الصورى (المتوفى عام ٦٣٩ هـ — ١٢٤١ م) يصحب

(١) من مصادر الغربيين (غدا ماذكرناه منها آخر الفصل) :

E. J. Holmyard, (1) Chemistry to the time of Dalton, London Oxford, 1925
(2) Makers of Chemistry, Oxford, 1946

F. J. Moore, A History of Chemistry, New York, 1939

معه مصورا يحمل الأصباغ المختلفة كلما ذهب إلى مواضع النبات ، ويشاهد الصورى النبات ويريه للمصور فيعتبر لونه ومقدار ورقه وأغصانه وأصوله ويصور بحسبها ، ويجهد فى محاكاتها . . . بل كان يطلع المصور على النبات وهو فى حال نبته وطراوته ، ثم فى وقت اكتماله وظهور بزره ، فيصوره وهو على هذه الحال ، ثم يطلعه عليه وهو فى حال ذواه ويبسه فيصوره ، وهكذا يبدو النبات فى صور شتى تمثله فى كل أدواره — فيما يروى ابن أبى أصيبعه .

وفى ضوء هذا المنهج التجريبي وفق علماء العرب إلى معرفة الكثير من المواد الطبيعية التى كان يجهلها أسلافهم — وادخلوها فى العقاقير الطبية ، ولعلهم أول من استخدم الراوند وخيار الشنبر والمن والكافور وغيره ، بل استطاعوا أن يستولدوا الورد الأسود ، وان يكسبوا بعض النباتات خصائص العقاقير فى مفعولها الطبي .

ومن أشهر علماء العرب دقة فى دراسة النباتات أبو جعفر أحمد بن محمد الغافقى (المتوفى عام ٥٥٠ هـ — ١١٦٠ م) الذى ضمن كتابه فى الأدوية المفردة أسماء النباتات — بالعربية اللاتينية والبربرية ، وتحتفظ مكتبة Oslesiana باكسفورد بمخطوط محلى بالصور لنصف هذا الكتاب ، ويرى ماكس مايرهوف إن الغافقى هو أعظم صيادلة العرب أصالة وإبداعا ، وأحسن علمائهم فى النبات مكانة طوال العصور الوسطى ، وان كان المشهور أن أعظم علماء النبات عند العرب هو ابن البيطار (أبو محمد عبد الله بن أحمد المتوفى عام ٦٤٦ هـ — ١٢٤٩ م) وأهم كتبه : الجامع فى الأدوية المفردة ، وقد ضم أكثر من ألف وأربعمائة صنف من الأدوية ، يقال أن بينها أربعمائة لم يسبقه اليها صيدلانى من قبل .

وقد استخدمت الكيمياء والصيدلة والنبات فى خدمة الطب ، وكان الطب والفلك أعظم العلوم حظا من اهتمام العرب ، فإلى أى حد تقدم هذان العلمان على أيدى العرب ؟

(هـ) علم الطب :

كان الطب العربي يستهدف « حفظ الصحة على الأصحاء » — وهذا هو الجانب الوقائي الذي ينضم على علم الصحة[١] — « وردها إلى المرضى » وهذا[٢] هو الجانب الذي يستهدف شفاء الأمراض . ويكاد لا يخطيء من يقول إن ثلث مؤلفات العرب الطبية قد انصبت على الوقاية من الأمراض والمحافظة على الصحة ، ومن دلالات هذا الاهتمام أن يخصص علي بن عباس في كتاب الصناعة الطبية واحداً وثلاثين فصلا في حفظ الصحة وتدبيرها بالرياضة والاستحمام والغذاء والشراب والنوم والجماع والهواء التي . . . وفي تدبير من ناله إعياء ومن في أعضائه آفة . أو في جسمه ضعف . . . والتحرز من الأمراض الوبائية والأسباب المنذرة بحدوث أمراض شائعة ... بل يتحدث عن الأمراض النفسية وغير ذلك مما يدخل فيما نسميه اليوم بعلم الصحة . ومثل هذا في كتب غيره من أطباء العرب كثير . لأنهم جاهروا بأن حفظ الصحة والوقاية من الأمراض أهم من مداواة المرض وأكثر نفعا ؛ لأن الصحة في الأصحاء موجودة ، وفي المرضى معدومة . وحفظ الشيء الموجود أفضل من طلب الشيء المفقود .

وقد تشعب الطب العربي في العصور الوسطى فروعا تخصص في كل منها فريق من الأطباء ، يقول ابن قيم الجوزية « الطبيب . . . هو الذي يختص باسم الطبائعي ، وبمروده وهو الكحال — أي طبيب العيون — وبمبضعه وهو الجرائحي — أي الجراح — وبموسه وهو الخاتن . وبريشته وهو الفاصد ، وبمحاجمه ومشرطه وهو الحجام ، وبخلعه ووصله ورباطه وهو المجبر . وبمكواته وهو الكواء ، وبقربته وهو الحاقن ، وسواء كان طبه لحيوان بهيم — بيطري — أو إنسان ، فاسم الطبيب يطلق لغة على هؤلاء جميعا بل

---

(١) Hygiere or Hygienics وقدتوسلوا إلى الوقايةمن الأمراض بدراسةالجسم ووظائف أعضائه وحاولوا الكشف عن أسباب الأمراض وطرق انتشارها لمعرفة أساليب الوقاية منها

(٢) لصاحب الكناشة الملكية علي عباس وفي ذلك يقول ابن سينا في أرجوزةمن أراجيزه الطبية :

الطب حفظ صحة وبرء مرض   من سبب في بدن قد عرض

عرفوا التخصص فى طب الاسنان وأمراض التوليد والنساء والأطفال والعيون . . . بل حتى طب الأمراض النفسية والعقلية .

وقد التزم الأطباء بميثاق أخلاقى – يرتد إلى مصر القديمة ، وقد تلقاه العرب عن « أبقراط » أبى الطب القديم ، وبمقتضاه تعين على الطبيب أن يكتم أسرار مرضاه ، ويؤثر علاج الفقراء على الأغنياء ولو كان بغير أجر ، ويخلص فى علاج مرضاه ولو كانوا من أعدائه ، ويمتنع عن وصف دواء قتال ، أو تقديم عقار يسقط الأجنة . . . الخ .

وقد أمر الخليفة المقتدر عام ٣١٩ هـ – ٩٣١ م ألا يزاول مهنة الطب أحد بغير أن يجتاز امتحانا ويرخص له بمزاولة المهنة ، وتقدم للامتحان فى بغداد وحدها ثمانمائة وتسعة وستون رجلا مع استثناء مشاهير الأطباء ، وكان الأطباء والصيادلة يخضعون للرقابة وفقا لنظام الحسبة

وكان تشخيص المرض يجرى على نظام قريب من نظامه الراهن ، وباستخدام أدق الوسائل التى أتيحت فى عصرهم ، فينصت الطبيب إلى مريضه وهو يعرض شكواه ، ويستفسر منه عن بيئته وحياته وأحوال معيشته ومدى سلامته ، ويتعرف إلى أسرته واحتمال اصابتها بالامراض . . . .

فاذا تيسر له ذلك قام بفحص بوله وجس نبضه ، وقد أسهب العرب فى الكتابة عن هذين حتى يسترشد بكتاباتهم من يزاول صناعة الطب ، فمن ذلك ان ابن سينا يعرض فى الجزء الأول من قانونه الشروط التى يتعين توافرها فى فحص البول ، وكانوا يسمون الاستنتاج من فحص البول بالتفسرة ، أما جس النبض فحسبنا أن نشير إلى أن ابن عباس يشير فى كتابه الملكى إلى أنه أمر عسير ، لأنه يقتضى التدرب على مجسة العروق حتى يعرف عن طريقها التغير اليسير الحادث فى النبض ، والنبض بعد هذا « رسول لا يكذب ومناد أفرس عن أشياء خفية . . . والقلب والعروق الضوارب تتحرك كلها حركة واحدة على مثال واحد فى زمان واحد » ومن أجل هذا أمكن التعرف على حركة القلب من حركة الشريان . .

وعالجوا الأمراض بالمداواة ، وهى إما أن تكون بالغذاء ثم الدواء ، ثم بالعمل باليد أو الحديد (أى الجراحة) إذا لم يفلح الغذاء والدواء ، وكان أكثرها فى جراحة العيون كعلاج الكتاركتا (المياه الزرقاء) ثم استئصال الحصى وفتح الخراجات وخلع الاسنان وجراحات الولادة . . .

وقد قيل أن الشريعة تحرم تشريح الجثث ومن هنا جاء تأخر العرب فى التشريح والجراحة ، ولكن من درس مؤلفاتهم فى هذا الميدان عرف أنهم ألموا بما كتبه أئمة التشريح القدماء من أمثال جالينوس ، وأنهم نبهوا إلى أخطاء أسلافهم فى ضوء خبراتهم الشخصية فى التشريح ، وحسبنا أن نستشهد فى هذا الصدد بابن النفيس الذى كان يجاهر بأنه لا يقوم بتشريح الجثث استجابة لتعاليم الشريعة ، ومع هذا يقول فى كتابه « شرح تشريح القانون » فى نقد جالينوس وابن سينا : «والتشريح يكذبهما» . وقد تسنى له فى ضوء خبراته فى هذا المجال أن يكشف لأول مرة فى تاريخ الطب الدورة الدموية الرئوية ، وعنه أخذها سرفيتوس المقتول عام ١٥٥٣ M. Servetus وريالدوكولوميو وسيزاليينو ووليم هارفى ممن يعزى إليهم كشف الدورة الدموية زوراً (١) .

وكانوا أحيانا يلجأون إلى تشريح جثث الموتى والحيوانات ، ومن أظهر دلالات ذلك أن عبد اللطيف البغدادى وصف رحلته إلى مصر فى «كتاب الافادة والاعتبار فى الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بارض مصر » . وصرح بأنه وجد تلا من الهياكل البشرية فى احدى المقابر ، يقول

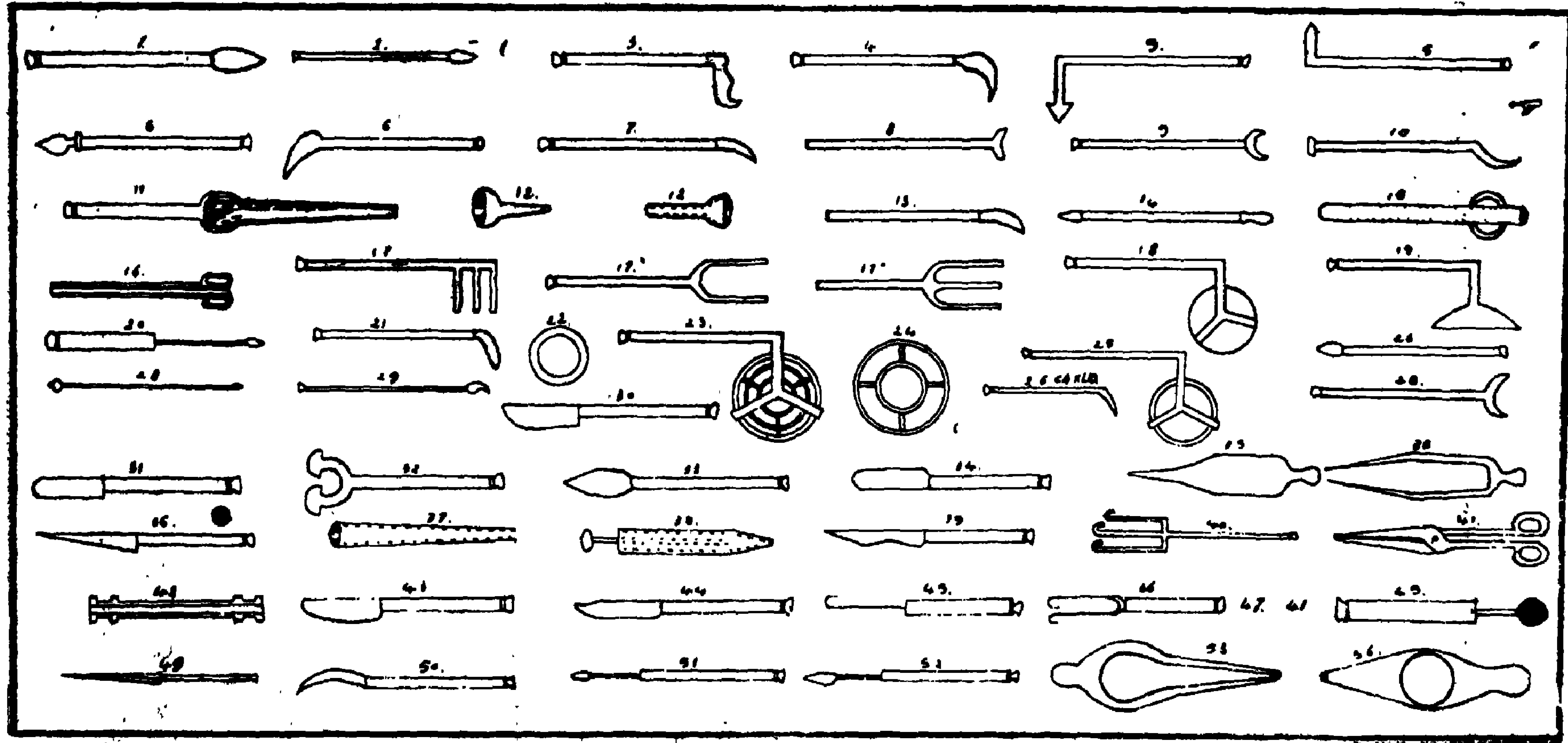
---

(١) مات ابن النفيس عام ١٢٨٨ وترجم الباجو كتابه إلى اللاتينية عام ١٥٤٧ وبعد ست سنوات أصدر سرفيتوس الأسبانى كتابه إعادة المسيحية ونقل فيه عن ابن النفيس دون إشارة إليه . وبعد ست سنوات أخرى فعل هذا نفسه ريالدوكولومبو الإيطالى فى كتابه عن التشريح وبعد عشرين عاماً فعل هذا نفسه سيزا البينو الإيطالى فى كتابه موضوعات المشائين وبعد ثلاثة وأربعين عاماً فعل هذا نفسه وليم هارفى فى كتابه دراسة لحركة القلب والدم . وكان أول من كشف سبق ابن النفيس وتأثيره فى هؤلاء طبيب مصرى كان يعد الدكتوراه فى ألمانيا عام ١٩٢٤ هو الدكتور محى الدين التطاوى الذى اشتغل مفتش صحة حتى وافته منيته فى الثامنة والأربعين من عمره (عام ١٩٤٥) وهو يقاوم وباء التيفوس — تتبع قصة هذا الكشف العلمى » د. بول غليونجى «فى» كتابه عن ابن النفيس

« فشاهدنا من شكل العظام ومفاصلها وكيفية اتصالها وتناسبها وأوضاعها ما أخذنا علما لا نستفيده من الكتب . . . فان جالينوس وان كان فى الدرجة العليا من التحرى والتحفظ فيما يباشره ويحكيه ، فان الحس أصدق منه . . »
ويروى أن جالينوس (الذى باشر التشريح بنفسه وجعله دأبه ونصب عينيه فيما يقول البغدادى) قد صرح بأن عظم الفك الأسفل عظمان ، ويعقب البغدادى قائلا « والذى شاهدناه من حال هذا العضو انه عظم واحد ليس فيه مفصل ولا درز أصلا . . . » .

ومن طريف المفارقات أن يكون هذا هو حال التشريح عند العرب ، فى الوقت الذى رأت فيه أوربا أن فن التشريح امتهان للجسم الذى خلقه الله ، وأول عملية تشريح فى أوربا أجريت فى باريس عام ١٤٧٨ أو ١٤٩٤ م (أى بعد وفاة ابن النفيس بنحو مائتى سنة . وفى مونبلييه بفرنسا كانت الأولى عام ١٥٥١ م وأجريت الأولى فى بازل بسويسرا عام ١٥٨٨ م وفى بولونيا عام ١٦٣٧ م ، فلم تنشأ نواة علم التشريح الوصفى إلا أواخر القرن الخامس عشر باذن من البابا سكستوس الرابع ؛ ولم تنشأ مدرجات التشريح فى أوربا إلا فى القرنين السادس عشر والسابع عشر .

وهكذا كتب للعرب السبق فى تشريح الجثث . وفى ظل التشريح تقدمت الجراحة على يدهم وكان أكبر جراحيهم هو خلف أبو القاسم الزهراوى (Abulcasis) الذى أشرنا إليه من قبل ، وقد وضع كتابه « التصريف لمن عجز عن التأليف » وأفرد القسم الأخير فيه للجراحة . ويقع فى ٣ أجزاء صادفت فى أوربا أعظم التقدير ، وفيه أشار إلى أهمية التشريح للجراح ، ووصف فى إسهاب كثيرا من الجراحات ، وقد زود الكتاب برسوم للآلات الجراحية — وقد نشرنا نماذج منها فى شكل (١) وقد عولت عليه الجامعات الأوربية حتى مطالع العصر الحديث ، منذ أن ترجم القسم الجراحى جيرار الكريمونى فكان مرجعا فى جامعات سالرنو ومونبلييه وغيرهما . وقد سبق الزهراوى فى استخدام ربط الشرايين ، وكان أول من عرف طريقة استئصال الحصى المثانية فى النساء عن طريق



شكل(١) نماذج من صور آلات الطب والجراحة والتوليد التي جاءت في كتاب التصريف للزهراوي – نقلا عن « لوكلير »

المهبل ، ووصف استعداد بعض الأجسام للتزيف وعالجه بالكى ، واجرى جراحات فى شق القصبة الهوائية وتفتيت الحصاة فى المثانة . . . الخ .

وفطن العرب إلى أمراض النساء والولادة ، وحسبنا أن نشير إلى ما كتبه أمثال على بن عباس فى توليد جنين ميت ، أو الأدوية المانعة للحمل ، أو الإشارات التى يتعين مراعاتها عند التوليد . .

أما فى علم الرمد فان حنين بن اسحاق +٨٧٧ كان أول من طبع العربية بطابع الأسلوب العلمى ، وكان كتابه « العشر مقالات فى العين » أول كتاب موجود اصطنع فى طب العيون منهجا علميا ، وزود برسوم شائقة هى أول وأدق رسوم عرفت فى تشريح العين فيما يقول ناشر الكتاب (بالقاهرة) ماكس مايرهوف M. Meyerhoff بل يقول مؤرخ الطب العربى « براون » E.Browne إن يوحنا بن ماسويه + ٨٢٧ قد وضع كتابه « دغل العين » فكان أول كتاب عربى فى علم الرمد وأقدم ما وضع فى طب العيون فى مختلف اللغات القديمة ، وان صاحبه أول عربى قام بتشريح جثث الحيوانات — اعتقاداً منه بأن الشريعة تحرم تشريح جثث الآدميين

وحرص الخلفاء وأهل اليسار على اقامة المستشفيات [١] معاهد لتعليم الطب ودورا لعلاج المرضى ، وكان أول من اقامها فى الإسلام هو الوليد بن عبد الملك عام ٨٨ هـ — ٧٠٦ م وقد قرر بها الأطباء وأجرى عليهم الأرزاق فيما يقول المقريزى ، ثم عرفت حواضر الاسلام المستشفيات الثابتة والمتنقلة Ambulene مع انتشار الأوبئة والأمراض أو تنقل الخلفاء والأمراء ، وقد زودت بصنوف الأدوية وأنواع الطعام والشراب والملابس والصيادلة والأطباء ، وكان فى كل مستشفى جناح للذكور وآخر للأناث ، وخصص لكل نوع من الأمراض جناح خاص بمرضاه ،

---

(١) كانت تسمى البيمارستانات بمعنى دار المريض واختصرت فقيل مارستانات ، ولما أهمل شأنها قل روادها من المرضى إلا من كان منهم مصاباً بأمراض عقلية فقيل المارستان لمستشفى الأمراض العقلية .

وألحقت بكل مستشفى صيدلية تضم أنواع الشراب والمعاجين والأدوية ... ويشرف عليها رئيس يتبعة معاونون ، ويقيم المريض بالمستشفى أو يأخذ معه الدواء إلى بيته إذا لم يقتض مرضه الأقامة ، والأطباء يتفقدون مرضاهم فى الأقسام التى يقيمون بها . . . وكانت المستشفيات تحبس عليها الأوقاف وترصد لها الأموال وينفق عليها فى سخاء ، والأطباء إذا فرغوا من أعمالهم مضوا إلى خزائن الكتب فى مستشفياتهم أو دورهم وأكبوا على القراءة لتكون عونا لهم فى ممارسة مهنتهم .

ومن أشهر مستشفيات مصر البيمارستان العتيق الذى أنشأه أحمد بن طولون عام ٢٥٩ هـ — ٨٧٢ م وكان إذا دخله المريض نزعت عنه ثيابه وحفظت مع نقوده عند أمين المستشفى ثم ألبس ثياب المستشفى وقدم له الغذاء والعلاج والدواء بالمجان حتى يبرأ من مرضه ، وعلامة ذلك أن يقوى على أكل فروج ورغيف ! وعندئذ يعطى له مال وثياب ويؤذن له فى الخروج !

وأنشأ قلاوون عام ١٢٨٤ م المارستان المنصورى (دار الشفاء) بالقاهرة ، وكان من دلالات الاهتمام به السخاء فيما يقدم فيه من صنوف الطعام والشراب والدواء والمعاجين والأكحال والفتائل والسفوفات والمراهم والأدهان ، وقد تحول أيام الحملة الفرنسية إلى مستشفى للأمراض العقلية ... وكانت تستقدم إليه فرق المطربين كل يوم لتسلية المرضى بالغناء والموسيقى !

من مصادر الباحثين فى الطب العربى (عدا ماذكرنا منها آخر الفصل) :

E. Browne, Arabian Medicine, Cambridge, 1921

وقد ترجمة إلى الفرنسية H. P. J. Renaud تحت عنوان :

La Médicine Arabe, Paris, Larose, 1933.

D. Campbell, Arabian Medecine and its influence on the middle ages, 2 vols., London, 1926.

Lucien Leclere, Histoire de la médecine Arabe, 2 vols., Paris, 1876.

A.A. Khairallah, Outline of the Arabic contribution to Medicine and the allied Sciences, Beirout, 1946

وقد ترجمة د. مصطفى أبو عز الدين : الطب العربى — بيروت ١٩٤٦ .

A. Issa, Histoire de la Bimaristan Islamique, Cairo

والنسخة العربية : تاريخ البيمارستانات فى الإسلام ١٩٣٩

د. الأب شحاته قنواتى : تاريخ الصيدلة والعقاقير فى العهد القديم والعصر الوسيط — دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٨

وفى ظل هذا كله كان تقدم الطب العربى ، وقد كان العرب أول من اهتدى إلى القول بأن الأوبئة تنشأ عن تعفن ينتقل عن طريق الهواء والمخالطة ، وسموا الأمراض المعدية بالسارية ، ودليلها عندهم أن من خالط مريضا بها أو لبس ثيابه انتقلت إليه عدواه ، وكانوا أول من فطن إلى تفتيت الحصاة فى المثانة ، ومن أوائل من استخدموا المخدر — وسموه بالمرقد — ولعلهم أول من اخترع الاسفنجة المخدرة ، واستبدلوا بالأدوية الحارة الأدوية الباردة فى علاج الفالج والاسترخاء ونحوه على غير ما كان الحال عند أسلافهم من اليونان ، وكانوا أول من استخدم فى الجراحة الكاويات ونبه إلى شكل الأظافر فى المصدورين ، ووصفوا صب الماء البارد لايقاف النزيف ... الخ .

وكان هذا كله فى وقت نفرت فيه السلطات فى أوربا من الطب الذى يحاول أن يزيل عن المرضى المتاعب التى أنزلها الله بهم ، أو يغير بالجراحة مما خلق الله .

وحسبنا ما ذكرنا للدلالة على مدى تقدم الطب الذى كان أوفر العلوم حظا من اهتمام العرب .

(و) علم الفلك (أو الهيئة أو النجوم) :

كان علم الفلك astronomy عند العرب معنيا بدراسة النجوم فى مساراتها ، وتحديد مواقعها ومعرفة سرعة حركاتها ، وقد اختلط بالتنجيم (أو النجامة) astrology — حتى فى أوربا إلى القرن التاسع عشر — لكن الاسلام قد أبان عن فساد التنجيم وأبطله ، واتفق إجماع الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة على إنكاره [1] وفى ضوء هذا استقام الفلك عند كثيرين من علماء العرب علما استقرائيا رياضيا يستند إلى الملاحظة الحسية ، ويصطنع الأرصاد لتعليل حركة الأجرام السماوية وتفسير الظواهر الفلكية .

---

(١) شذ عن هؤلاء قلة منهم الكندى وإخوان الصفا وفخر الدين الرازى ، وقد رده إلى العلم الطبيعى أكثر الفلاسفة وأصحاب فهارس العلوم والكتب الجامعة — مجاراة لأرسطو واتباعه فى تصنيف العلوم — ورده إلى العلم الرياضى علماء الفلك والتنجيم وغيرهم من الفارابى وإخوان الصفا وابن خلدون — مجاراة لبطليموس — فيما يقول نللينو فى مادة التنجيم بدائرة المعارف الإسلامية .

وقد نقل العرب تراث اليونان والهنود فى الفلك [١] . لكنهم وفقوا فى ضوء ملاحظاتهم الحسية وأرصادهم الفلكية إلى تصحيح الكثير من أخطاء القدماء ، ووضع أزياج (تقاويم) كانت مثلا رائعا فى الدقة والسبق العلمى .

وقد سبق العرب الغربيين من الفلكيين فى اختراع آلات من شأنها أن تمد فى قدرة الحواس على الادراك ، وأجهزة تساعد على تحويل نتائج دراساتهم إلى كميات عددية تتميز بالدقة المتناهية ، وقد كان أول مرصد فى تاريخ الفلك هو المرصد الذى أنشىء فى الاسكندرية إبان القرن الثالث قبل الميلاد فى عصر بطليموس صاحب المجسطى — وظل المرصد الوحيد فى العالم حتى أنشأ العرب المراصد فى بغداد والقاهرة ودمشق وبلاد الأندلس ، ومراغه وسمرقند وغيرها ، وكان بين الآلات التى استخدموها فى هذه المراصد اللبنة والحلقة الاعتدالية وذات الأوتار وذات السمت والارتفاع وذات الجيب ... والاسطرلاب وكان أنواعا منه التام والمسطح والهلالى والمبطح والشمالى والجنوبى ... وغير ذلك كثير . وقد كان من أحسن من كتب عنها ووصفها وباشر استعمالها الزرقالى (ابراهيم بن يحيى) — وتسميه الفرنجة Azraquiel [٢] — وقد أضاف العرب إلى ما ورد فى مجسطى بطليموس كثيرا من آلات المرصد ، فقد جمع المأمون (المتوفى عام ٢١٨هـ — ٨٣٣ م) اشهر الفلكيين من العرب فى عصره ، وطلب إليهم أن يصنعوا آلات جديدة لرصد الكواكب ، ففعلوا واستخدموها فى كثير من أرصادهم .

---

(١) المعروف أن مؤرخى الفكر العربى يجعلون اليونان أكبر مصادر الثقافة الجديدة فيه ، لكن بينهم — مثل E.B. Havell من يرى الهنود المصدر الأول لهذه الثقافة .

(٢) كتب عنه فى أسهاب Millas Vallicrosa يقول حاجى خليفة «علم الاسطرلاب هو علم يبحث عن كيفية استعمال آلة معهوده بتوصيل بها إلى معرفة كثير من الأمور النجومية على أسهل طريق وأقرب مأخذ مبين فى كتبها ، كارتفاع الشمس ومعرفة الطالع وسمت القبلة وعرض البلاد وغير ذلك ، أو عن كيفية وضع الآلة على ما بين فى كتبهم . . . وقيل أول من وضعه بطليموس وأول من عمله فى الإسلام ابراهيم بن حبيب الفزارى» .

وبفضل هذه الآلات صوبوا الكثير من أخطاء بطليموس وغيره من أئمة الفلك القديم ، وتوصلوا إلى كنوز من الحقائق الجديدة ، فكانت السنة فى حساب البتانى (١) (المتوفى عام ٩٢٩ م) ٣٦٥ يوما و ٥ ساعات و٤٦ دقيقة و٢٤ ثانية وهى تنقص عنها فى حساب اليوم دقيقتين وثلاث وعشرين ثانية ! دقة وقدم حلولا طيبة لمسائل حساب المثلثات الكروى وتنبأ العرب بكسوف الشمس وخسوف القمر بدقة تثير الاعجاب ، وأثبتوا كروية الأرض ودورانها ورصدوا موضع الشمس من تدمر وسنجار فى وقت واحد ، وتوصلوا من هذا إلى تقدير محيط الأرض بـ ٤١٢٤٨ كيلو مترا — أى بزيادة عما هو فى تقدير المحدثين من الفلكيين فى أيامنا الحاضرة تبلغ فى تلك المساحة الواسعة السابقة ١١٧٨ كيلو ، وكان هذا أول قياس حقيقى مباشر استوعب مساحة كبيرة من الأرض فى مدة طويلة من الزمن ومشقة بالغة تحملتها مجموعة من الفلكيين ، وعلينا ان نعد هذا القياس « من أعمال العرب العلمية المجيدة المأثورة » فيما يقول المستشرق نللينو .

وكان فى مقدمة رواد الفلك من العرب بنوموسى بن شاكر وأبو معشر البلخى (٢) وثابت بن قرة والبتانى والفرغانى (٣) والبوزجانى والبيرونى وغيرهم ممن ترجمت مؤلفاتهم إلى اللغة اللاتينية خاصة وكانت مرجع الأوربيين حتى أواخر عصورنا الحديثة .

(ز) علم الجغرافيا أو تقويم البلدان :

كتب فيه العرب قبل أن ينقلوا كتب غيرهم إلى العربية ، وكانوا

---

(١) محمد بن جابر البتانى ومسميه الفرنجه Albategnius وقد ترجم كتابه فى ٣ أجزاء نللينو (ميلانو ١٩٠٧) وفى العصور الوسطى ترجمه Platon de Twoli (١٥٩٣٧) .

(٢) أبو معشر جعفر البلخى المتوفى عام ٢٧٢هـ — ٨٨٦م ويسميه الفرنجه Albumasar وفى كتابه المدخل إلى أحكام النجوم قدم نظرية فى المد والجذر ، وقد ترجمت كتبه إلى اللاتينية وطبعت مراراً .

(٣) هو أبو العباس أحمد بن محمد الفرغانى ويسميه الفرنجه Alfraganus وأشهر كتبه أصول الفلك وقد ترجمه إلى اللا تينية يوحنا الأشيلى ١٤٩٣ و ١٥٣٧ ثم ترجمه جيرار الكريمونى ١٥٤٦ وترجمه إلى العبرية يعقوب الأناضولى ، وقد نشره مترجما إلى اللاتينية مع نصه العربى جاكوب جوليوس (أمستردام ١٦٦٩) وقد قام الفرغانى بقياس قطر الأرض ، وحدد المسافات التى تفصل بين الكواكب بعضها والبعض الآخر ، وعين أقطار هذه الكواكب ، ووضع كتاباً عن المزاول (الساعات الشمسية) .

مدفوعين فى هذا بحاجتهم إلى معرفة البلاد والطرق الموصلة إليها، تيسيراً للتجارة وتمهيداً لفتوحاتهم الحربية ، وتمكيناً للحج إلى بيت الله ، أو طلباً للعلم أو غير ذلك من أغراض ؛ وكانت الأمبراطورية الاسلامية تجتمع على وحدة دين ولغة وثقافة ، فنزع العرب إلى دراستها عن طريق الرحلات والأسفار ، وشجعهم على هذا شيوع إكرام الضيف من ناحية ، وبساطة العيش عند أهل هذه العصور من ناحية أخرى ، مع اهتمام الاسلام بالسفر حتى رفع عن المسافر بعض التزاماته الدينية ،وتميزت أكثر رحلاتهم بدقة الملاحظة وصدق الرواية ، والاعتماد فى استيقاء الحقائق على المشاهدة المقصودة ، يقول المسعودى (المتوفى عام ٣٤٦ هـ — ٩٥٧ م) فى مقدمة مروج الذهب « ولكل اقليم عجائب يقتصر على علمها أهله ، وليس من لزم جهة وطنه ، وقنع بما نما إليه من الأخبار عن اقليمه ، كمن قسم عمره على قطع الأقطار ، ووزع أيامه بين تقاذف الأسفار ، واستخراج كل دقيق من معدنه ، وإثارة كل نفيس من مكمنه » فميز المسعورى بذلك بين من يتلقى العلم قراءة أو استماعاً ومن يستقى حقائقه من المشاهدة والمعاينة ، وكان المقدسى يأبى أن يتعرض لوصف الأقاليم التى لم يرها ، وقد انتقد كتابات أبى يزيد البلخى لأنه فيما يقول «لم يدوخ البلدان ولا وطىء الأعمال» ... وعلى مثل هذا كان حال سائر الجغرافيين من العرب .

وفى ضوء الأغراض التى أسلفنا الاشارة إليها عنى العزب برسم الخرائط ، واستقراء تاريخها يبرر القول بأنها مرت عندهم بثلاث مراحل : تتمثل أولاها فى القرن التاسع عند الخوارزمى المتوفى عام ٢٣٦ هـ — ٨٥٠ م وقد وضع كتاباً عن صورة الأرض قال عنه نللينو إن مثل هذا الكتاب لا تقوى على وضعه أمة أوربية فى فجر نهضتها العلمية ، وابن خردازبة (أبو القاسم عبد الله) المتوفى عام ٣٠٠ هـ — ٩١٢ م وقد وضع كتابه المسالك والممالك وضمنه دليلاً للطرق وأشهر البلاد مهتماً بالطرق التجارية فى العالم العربى ، وتتميز هذه المرحلة بتأثر أهلها بخرائط بطليموس .

وتتمثل المرحلة الثانية — فى القرن العاشر — بوضع خرائط عن العالم الاسلامى وأقاليمه مما يمكن أن نسميه بأطلس العالم الإسلامى ، وتتميز هذه

المرحلة بالاستقلال وعدم التأثر بمحاكاة بطليموس ، وكانت تستهدف مساعدة الرحالة ، يرى المقدس فى الجغرافيا «علما لا بد منه للتاجر والمسافر والملوك والكبراء والقضاة والفقهاء ... » ويمثل هذه المرحلة ابن خرداذيه والاصطخر فى (اسحاق أبو ابراهيم) الذى وضع كتابه المسالك والممالك عام ٣٢٢٠ هـ — ٩٣٤م والبلخى (أبو زيد أحمد) المتوفى عام ٣٢٢ هـ — ٩٣٤ م وابن حوقل (أبو القاسم محمد بن العلى) والمقدسى (أبو عبد الله محمد) المتوفى عام ٤٩٣ هـ — ١١٠١ م أعظم جغرافيي العرب ، وقد كان يتميز بقدرة خارقة على رسم الخرائط ورسم خرائط ملونة للبلاد التى زارها ، ويقول فى هذا « ورسمنا حدودها وخططها ، وحررنا طرقها المعروفة بالحمرة ، وجعلنا رمالها الذهبية بالصفرة ، وبحارها المالحة بالخضرة ، وأنهارها المعروفة بالزرقة ، وجبالها المشهورة بالغبرة ، ليقرب الوصف إلى الافهام » .

وتتمثل المرحلة الثالثة فى القرن الحادى عشر ، وفيها يبدو الاهتمام بالجغرافيا الرياضية ويتسع رسم الخرائط حتى يشمل العالم كله — لا الاسلامى وحده — وفيها بدأت العناية بتحديد درجات الطول والعرض مع الاهتمام بدقة رسم الشواطىء والأنهار والحرص على أن تكون مطابقة للواقع ، وفى هذا كله تفوقت خرائط العرب على خرائط بطليموس — وقد نشر كونراد ميلر Konrad Miller طبعة كاملة للخرائط — اشتوتجارت ١٩٢٦ / ١٩٣١

ويمثل هذه المرحلة خاصة الشريف الادريسى (ابو عبد الله محمد) المتوفى عام ٥٦٢ هـ — ١٠٦٦ م وقد تسامع بشهرته ملك النورمانديين فى صقله روجار (أو روجيه الثانى Roger) إلى بلاطه ، وأغدق عليه النعم ، وأمر أن تفرغ له كرة « من الفضة عظيمة الجرم ضخمة الجسم فى وزن أربعمائة رطل ورسم عليها الادريسى الأقاليم السبعة ببلادها وأطوالها وأقطارها وسبلها وريفها وخلجانها وبحارها ومجاريها ونوابع أنهارها غامرها وعامرها ، ومابين كل بلد وغيره من الطرقات المطروقة والأميال المحدودة

والمسافات والمراسى المعروفة ولا يغادر وافيها شيئا ... » وطلب الملك إلى الادريسى أن يضع كتابا فى وصف هذه الكرة الأرضية فكان كتابه المعروف « نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق » ومن خريطته يبدو أنه كان يعرف منابع النيل ومن كتابه أنه فطن أن فى النيل عند بلاد النوبة تماسيح وأسماك ... « (١) وكان فى كل ما كتب آية فى الدقة والفطنة . فكان خليقا بأن يكون « سترابون العرب »

وبعد هذه المرحلة وجد بين العرب من الجغرافيين الرحالة كثيرون فى مقدمتهم ابن جبير المتوفى عام ٦١٤ هـ — ١٢١٧ م وياقوت الحموى المتوفى عام ٦٢٦ هـ — ١٢٢٩ م وعبد اللطيف البغدادى المتوفى عام ٦٢٩ هـ — ١٢٣١ م والقزوينى ٦٨٢ هـ — ١٢٨٣ م وأبو الفداء ٧٣٢ هـ — ١٣٣١ م وابن بطوطه ٧٧٩ هـ — ١٣٧٧ م وغيرهم ممن كانوا فيما كتبوا يستقون حقائقهم من المشاهدة والمعاينة ، ويتحرون فى أكثر ما ذكروا الصدق والأمانة .

وهكذا وفق العرب إلى إقامة العلوم الطبيعية قبل أن تنشأ فى أوربا بمئات السنين ، فاذا كان علم الطبيعة قد نشأ فى أوربا على يد جاليليو + ١٦٤٢ ونيوتن + ١٧٢٧ فقد استقام أمره فى علم البصريات أو الضوء عند الحسن بن الهيثم — المتوفى عام ١٠٢٩ وإذا كان علم الكيمياء يرتد فى أوربا إلى لافوازية + ١٧٩٤ فقد سبق إلى ابتداعه جابر بن حبان المتوفى عام ٨١٣ م وإذا كانت نشأة علم التشريح تدين بالفضل إلى فيساليوس + ١٥٦٤ وعلم الطب إلى پاراسلسوس + ١٥٤١ وعلم الأحياء إلى كلود برنار + ١٨٧٨ فان مقومات هذه العلوم قد عرفت من قبل عند چالينوس العرب أبى بكر الرازى المتوفى عام ٩٣٢ وأبقراطهم ابن سينا المتوفى عام ١٠٣٧ وأكبر جراحيهم أبى القاسم الزهراوى المتوفى عام ١٠١٣ وكاشف الدورة الدموية ابن النفيس المتوفى عام ١٢٨٨ وإذا كان أول رواد علم الفلك فى الغرب هو كوپرنيكوس + ١٥٤٣ ثم چاليليو + ١٦٤٢ فان نشأة الفلك علما تجريبيا

(١) استخرج المجمع العلمى العراقى عام ١٩٥١ خريطة للادريسى طولها متران وعرضها متر ، واستخرج كونارد ميلر المذكور خريطة الادريسى ونشرها باللاتينية فى طبعة ملونة عام ١٩٣١ .

مدين لعلماء العرب من أبى معشر البلخى ٩٩٥ م وابن يونس المصرى ١٠٠٨ والبيرونى ١٠٤٨ وغير هؤلاء ممن يعدون من ألمع الأسماء فى تاريخ العلوم التجريبية ، وهكذا نشأت العلوم الطبيعية عند العرب قبل أن تنشأ عند الغربيين بمئات السنين .

وإذا كانت العلوم الإنسانية قد اتجهت عند الغربيين المحدثين من الطبيعيين إلى اصطناع المناهج التجريبية اقتداء بالعلوم الطبيعية ، فقد بدت هذه الظاهرة من قبل عند بعض مفكرى العرب ، وحسبنا أن نشير إلى المفكر العبقرى العربى ابن خلدون ١٤٠٦ واضع علم الاجتماع ومبدعه الحقيقى ، لأنه اتجه إلى دراسة العمران البشرى ونظمه للكشف عن قوانينه وليس ابتغاء اصلاحه ، وأرجع فى مقدمته الظواهر الاجتماعية إلى قوانين ثابتة ولم يجعلها ولبدة الأهواء والمصادفات ، ولم يردها إلى إرادة الأفراد ، ولم يعللها بالقوى الخفية أو الغيبية أو نحوها مما لا يدخل فى نطاق الدراسة العلمية ولا يعالج بمناهجها ، فقـال بالحتمية Determinism التى تشير إلى وجود علاقات ضرورية ثابتة بين الظواهر بعضها والبعض الآخر ، وجعل موضوع هذا العلم الحياة السياسية والاقتصادية والفكرية ، وفطن إلى أنه أول من كشف علم العمران بالهام من الله ، وسبق فى كل هذا ڤيكو+ ١٧٤٤ Vico A الايطالى الذى زعم الايطاليون أنه منشىء علم الاجتماع ، وأجيست كونت + ١٨٥٧ Comte الذى يقـول الفرنسيون — وجمهرة الأوربيين من ورائهم — إنه مبدع هذا العلم لأول مرة فى تاريخ البشرية ، بل سبق ابن خلدون العربى منشىء علم الاجتماع المعاصر وهو اميل دوركايم + ١٩١٧ ومدرسته الاجتماعية الفرنسية الحديثة ، وان كنا برغم هذا لا نعثر بين العرب على مدرسة عربية حقيقته واصلت جهود ابن خلدون فى ذلك الميدان .

* * *

وإذا كانت العلوم عند العرب قد ظلت مذابة فى تفكيرهم الفلسفى ، ولم يتخصص فى دراسة كل منها طائفة من العلماء ، فقد كان هذا حالها فى أوربا حتى مطالع العصور الحديثة ، بل ظل الأمر على هذا حتى بعد

أن وضعت أصول المنهج التجريبي الذى استقل على أساسه العلم الطبيعى عن الفلسفة ، وأصبح موضوعه الامتداد والحركة كما يبدوان فى المادة أجساما جامدة أو كائنات حية على نحو ما أشرنا من قبل ، وأقامت الفلسفة على دراسة الوجود اللامادى ولواحقه بمناهج عقلية استنباطية . وحتى بعد أن وضحت هذه التفرقة ظل مفكرو القرنين السابع عشر والثامن عشر فى أوربا يطلقون على العلوم الطبيعية الفلسفة الطبيعية أو العلوم الفلسفية ، تمييزا لها من سائر صور التفكير الفلسفى . يبدو هذا عند بيكون وديكارت ونيوتن الذى يعد واضع المبادىء الأساسية للعلم الطبيعى ، إذ جعل عنوان كتابه الذى خلد اسمه « المبادىء الرياضية للفلسفة الطبيعية » وكان أول من استخدم لفظ العلم فى فرنسا بمعناه التجريبي الحديث « أكاديمية العلوم » التى نشأت عام ١٦٦٦ وفى انجلترا « المجمع البريطانى لتقدم العلم » وقد نشأ عام ١٨٣١ ، فلم يكن غريبا بعد هذا أن يشتغل بالعلوم الطبيعية من العرب فى عصورهم الوسطى فلاسفة ، لأن اطار الفلسفة كان منذ أقدم العصور يشمل كل ألوان المعرفة المنهجية المنظمة .

(ب) العلوم الرياضية فى تراث العرب :

إذا كان العلم الطبيعى دراسة وصفية تقريرية تقوم على ملاحظة الوقائع والظواهر المحسوسة لمعرفة الظروف التى توجب وجودها ، والنتائج التى تنشأ عنها ، توطئة للسيطرة عليها والافادة منها ، فان العلم الرياضى يطلق — فى تصور المحدثين من الغربيين — على كل دراسة تصطنع مناهج صورية استنباطية — مقدماتها فروض ومسلمات — وتقصد إلى وضع قوانين الكم ، عددا — كالحساب — أو شكلا — كالهندسة ؛ ولم يفت العرب فى عصورهم الوسطى هذا التصور الصورى الرياضى ، وفى ضوئه اخترعوا فروعا من العلم الرياضى وطوروا فروعا أخرى ، وكانت أصالتهم فى هذا الصدد مثار الاعجاب والفخار .

حقيقة إن العرب قد تلقوا تراث أسلافهم من الرياضيين فى مصر والهند واليونان ، ولكن الرياضيات تدين بشطر كبير من تقدمها لعلماء

العرب ، بل إن بين مؤرخي العلم من الغربيين من يجاهر بأن بعض فروع الرياضيات اختراع عربي

ترجم العرب عام ٧٧٣ م — بتوجيه من الخليفة المنصور — السدهنتا Siddhinta — وهي رسائل هندية في علم الفلك (١) . . يتحدر تاريخها إلى عام ٤٢٥ ق.م وعن طريقها عرف العرب — فيما يرجح على الظن — الأرقام الهندية التي هذبوها وسلموها إلى أوربا فعرفت عند الغربيين باسم الأرقام العربية Arabic numerals ، وقد استخدم الخوارزمي المتوفى عام ٨١٣م هذه الأرقام في جداوله الرياضية(٢) ، ونشرت له في روما عام ٨٢٥ م رسالة لانعرف الا ترجمتها اللاتينية Algoritmu de numero indorum (الخوارزمي عن الأرقام الهندية) — وقد أطلق اسمه (Algorismo, Algoritmus) على الطريقة الحسابية التي تقوم على النظام العشري : وأسهم الخوارزمي في تقدم الحساب والجبر بكتابه المنظم المبتكر «حساب الجبر والمقابلة»(٣) وقد نقله إلى اللاتينية في النصف الأول من القرن الثاني عشر ادلار الباثي Adelard of Bath — الذي درس العربية في مدارس الأندلس — ونشره تحت عنوان الغورتمي نسبة إلى اسم صاحبه العربي ، وترجمة كذلك في نفس القرنين جيرار الكريموني — وكان من الطريف الغريب أن نترجم لفظ « الغورتمي » (أي الخوارزمي) في العربية باللوغارتمات ! ووجه الأصالة في هذا الفرع من الرياضيات — الجداول الخوارزمية التي ترجمناها

---

(١) يقول القفطي «فأمر المنصور بترجمة ذلك الكتاب إلى اللغة العربية وأن يؤلف منه كتاب تتخذه العرب أصلا في حركات الكواكب ، فتولى ذلك محمد بن ابراهيم الفزاوي وعمل منه كتاباً يسميه المنجمون السندهند الكبير ، وتفسير السندهند باللغة الهندية الدهر الداهر ، وكان أهل ذلك الزمن أكثر من يعلون به إلى أيام الخليفة المأمون ، فاختصره له أبوجعفر محمد بن موسى الخوارزمي وعمل منه زيجه ببلاد الإسلام»

(٢) يقول القفطي «ومما وصل إلينا من علومهم (علوم الهنود حساب العدد الذي بسطه أبو جعفر محمد بن موسى الخوارزمي ، وهو أوجز حساب وأخصره ، وأقرب تناولا وأسهله مأخذا ، يشهد للهند بذكاء الخواطر وحسن التوليد وبراعة الاختيار والاختراع» .

(٣) يقول حاجي خليفة «قيل أول من صنف فيه (علم الجبر والمقابلة) الأستاذ أبوعبد الله محمد بن موسى الخوارزمي وكتابه فيه معروف مشهور» .

خطأ باللوغاريتمات — أن صاحبها العالم العربي هو الذى بدأها وهو الذى نماها ، فلم يشاركه فى وضعها ولا فى تطويرها أحد سواه. وحديثا نشر الدكتوران على مصطفى مشرفه ومحمد مرسى أحمد هذا الكتاب بالقاهرة عام ١٩٣٧ .

وفى عام ٩٧٦ م رأى محمد بن أحمد الخوارزمى فى كتابه مفاتيح العلوم أن العمليات الحسابية إذا خلت من رقم فى مكان العشرات ، تعين وضع دائرة صغيرة حتى تتساوى الصفوف ، وأطلق العرب على هذه الدائرة اسم الصفر — أى خال أو خاو وقد اشتقت منها كلمة Cifra Cifrum فى اللاتينية وحرفت من Cifra إلى Zephyrum واختصرها الطليان إلى Zero — المستخدمة فى الانجليزية ، وأطلق الفرنسيون لفظ Chiffre على العدد كله ، وبالصفر أمكن فى يسر حل كثير من المعادلات الرياضية من مختلف الدرجات . وأصبح من الميسور أن تتقدم العلوم الرياضية بهذا الصفر الذى عده جمهرة المؤرخين من أهم فتوحات العلم.

ويدين علم الجبر باسمه إلى العرب . فهم أول من أطلق عليه اسمه . ولا يزال الفرنجة يحتفظون حتى اليوم باسمه العربى Algebra . وقد كانوا أول من كتب فيه على نهج علمى ، وفى كتاب الخوارزمى السالف الذكر توجد أصول هذا العلم ومقوماته . كما توجد أقدم جداول حساب المثلثات ، والخوارزمى هو صاحب الحلول التحليلية والهندسية لمعادلات الدرجة الثانية . وقد عولت الجامعات الاوربية على كتابه فى الجبر و المقابلة حتى القرن السادس عشر ، وعنه عرفت كلمة الجبر فى اللغات الأوربية .

وزاد نصير الدين الطوسى المتوفى عام ٦٧٣ هـ — ١٧٤ فوضع كتابا — ضاع أصله — تحت العنوان نفسه ، وتوصل علماء العرب فى هذا المجال إلى حلول للمعادلات — جبرية وهندسية — وهذا هو استخدام الرموز التى كلف بها المحدثون من الرياضيين الغربيين ، تفاديا للغموض وتحقيقا للدقة .

وكان العالم العربى ثابت بن قرة المتوفى عام ٩٠٠ الفضل فى ابتداع علم التفاضل والتكامل Calculus وأسهم معه فى هذا الفضل المفكر

العربى « أبو الوفا محمد البوزجانى » المتوفى عام ٣٨٧ هـ — م ٩٩٨ وقد كان لهذا العلم تأثيره الملحوظ فى تقدم الرياضة والطبيعة فى عصرنا الحاضر .

ويدين علم حساب المثلثات Trigomnetry بوجوده لرياضيي العرب ، فهم أول من أقامه علما مستقلا عن علم الفلك ، بعد أن كان مجرد معلومات تخدم الفلك وأرصاده ، وبفضل قوانين هذا العلم تقدمت بحوث الهندسة والمساحة والطبيعة ، ولعل البيرونى هو أول رواد هذا الفرع من الرياضيات ، فقد وضع التحليلات المثلثة الزوايا مكان المربعة الزوايا لبطليموس ، وأدخل خطوط التماس ، ووضع النسب الحسابية المثلثة على النحو الذى تعرف به اليوم ؛ وكان نصير الدين الطوسى السالف الذكر أول من كتب بالتفصيل فى حساب المثلثات مستعينا بما أسهم به قبله ثابت بن قرة والبوزجانى ، وقد نقل إلى اللاتينية كتاب الشكل القطاع وكان له تأثيره فى دراسات الأوربيين ، كما كان للبتانى الفضل فى تطوير هذا العلم لأنه استبدل بالمربعات المثلثات فى حل المسائل ، وبالقوس جيب الزاوية ، وصاغ النسب الصياغة التى يستخدمها الرياضيون الآن .

ومن دلالات الأصالة فى التفكير الرياضى العربى أن العرب قد استعانوا فى المسائل الهندسية بالجبر ، كما استعانوا فى المسائل الجبرية بالهندسة ، فوفقوا بهذا إلى وضع أصول الهندسة التحليلية التى تعزى نشأتها فى أوربا إبان العصر الحديث إلى ديكارت + ١٦٥٠ م ، حقيقة ان العرب قد استعانوا فى الهندسة بكتاب الأصول لاقليدس + ٢٧٥ ق.م — وقد سماه العرب بالأسطقسات أى الأركان أو الأصول فيما يقول القفطى — وهو الذى ظل المثل الأعلى للتفكير الهندسى حتى فى أوربا عشرين قرنا من الزمان ، ولكن العرب قد أدخلوا إلى الهندسة قضايا جديدة كان يجهلها القدماء ، وقد زادوا فطبقوا الهندسة على المنطق ، واستخدموا طرقها فى بحوث الضوء وحل الكثير من قضاياه ، وفى هذا خاصة بدت أصالة ابن الهيثم فى علم الضوء ، بل إن أوربا لم تعرف حتى عام ١٥٨٣ هندسة اقليدس إلا عن طريق الكتب العربية التى ترجمت إلى اللاتينية .

وقد درس العرب الأعداد وخواصها ، والمتواليات العددية والهندسية ووضعوا قوانينها ، وقسموا المعادلات إلى ست قدموا لكل منها حلا ووفقوا فى حل الكثير من معادلات الدرجة الثانية والثالثة بطرق هندسية ... وكانوا بحق السباقين فى مجال الرياضيات فى عصور غطت فيها أوربا فى سبات عميق ، ومن أجل هذا ذهب مؤرخو الرياضيات من الغربيين إلى أن العرب — لا اليونان — هم أساتذة الرياضيين فى عصر الحضارة الأوربية الحديثة

(٤) الفلسفة وعلومها فى تراث العرب :

أشرنا ونحن بصدد التعليق على الحملة الجائرة التى شنها على الفكر العربى خصومه ، إلى أن بين أصحاب هذه الحملة من اعترف بأن فى الفلسفة العربية وجوها من الطرافة والأصالة . وأن العرب حين نقلوا إلى لغتهم تراث الفلسفات القديمة ، لم يكونوا مجرد نقله ولا مجرد حراس أخلصوا فى صيانة هذا التراث من الضياع فى عصور البداوة والتخلف ، وإنما تفادوا فى شروحهم وتعليقاتهم نقص الفلسفات القديمة وقصورها ، بل كان لهذه الفلسفة الإسلامية العربية شخصيتها المستقلة التى تميز موضوعاتها ومناهج بحثها . وقد كان أعلامها وهم فى غمرة محاولتهم التوفيق بين الوحى والعقل أو الشريعة والحكمة ، أو الدين والفلسفة . يواجهون مشكلات جديدة لم تفرض نفسها على أسلافهم . كان عليهم أن يواجهوا مشكلة الخلق والألوهية والبعث ، والعلاقة بين الخالق والمخلوق ، ومشكلة الوحى الالهى وموضوع النبوة ومعضلة النفس وخلودها ونحو ذلك مما لا نظير له فى الفلسفات القديمة التى لم يقدر لها أن تعيش فى إطار دينى كالدين الإسلامى ، وقد حرص فلاسفة العرب على أن يثبتوا أن الوحى حق والعقل حق ، وأنهما يختلفان منهجا ويلتقيان فى نهاية الأمر ... وفى ضوء هذا كله نشأت هذه الفلسفة عن المحيط الروحى والاجتماعى الذى نبتت فيه ... وذلك كله برغم أنها شاركت سابقاتها من الفلسفات القديمة فى معالجة الموضوعات التقليدية القديمة من البحث الأنطولوجى فى الوجود ولواحقه ، والابستمولوجى فى نظرية المعرفة وأدوات العلم بالحقائق ، والاكسيولوجى فى قيم الحق والخير

والسعادة ونحوها من موضوعات تقليدية ، ولكنها انفردت برغم هذا بالبحث فى مشكلات كانت وليدة المجتمع الإسلامى العربى .

وفى ظل التفكير الفلسفى الإسلامى نشأ علم الكلام الذى يبحث فى العقائد الإسلامية بالأدلة العقلية ويرد على مخالفيها ويدفع عنها الشبه ، وهو يستند إلى العقل والنقل معا ، والأصل فيه أن يسلم المتكلم بقواعد الإيمان كما وردت فى الكتاب ، ثم يأخذ فى التدليل على صحتها بالعقل ، وتفنيد الشبه التى تحوم حولها بالمنطق ، فوضوعه — فيما يقول ابن خلدون — هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع ، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية .

وقد تأثر الكلام بالفلسفة ، وفطن إلى اتصاله بها مؤرخو العقائد من المسلمين من أمثال ابن خلدون والبيضاوى وعضد الدين الايجى ، ورأى الباحثون من الغربيين من أمثال المستشرقين « تنمان » Tennemann وريتر H. Ritter أن يضيفوا المتكلمين إلى فرق الفلاسفة ، بل ذهب ريتر وهاربروخر Haarbruecher — فى مقدمة ترجمته للملل والنحل للشهرستانى — إلى أن مذاهب المتكلمين تمثل الفلسفة العربية الصحيحة ، وتحدث عن أصالة النظر الفعلى عند المتكلمين أمثال رينان Renan وشمولدرز Schmolders

وتأثر بالفلسفة التصوف الإسلامى ، وهو فى الأصل عكوف على العبادة وانقطاع إلى الله وإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، وزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه — فيما قال ابن خلدون من قبل — بدأ تجربة روحية يعيشها الصوفى بشعوره ووجدانه ، لكن بعض الصوفية قد اتجهوا منذ القرن الثالث للهجرة — التاسع للميلاد — إلى تفسير التجربة وتأويلها ، ففلسفوها بالحدس أو الكشف ، فنشأت نظريات صوفية فلسفية فى الوجود والمعرفة تنكر لها أهل السلف ، وتصدى لابطالها الاشاعرة .

وإذا كان الكلام ينزع إلى إلباس العقيدة الدينية ثوبا عقليا ، بل يعمد إلى إقامتها على أساس من النظر العقلى ، فان التصوف ينزع إلى تذوق

العقيدة عن طريق القلب ، ولا يميل إلى البحث فيها بمناهج العقل ، أنه يهدف إلى تذوقها بنور يشرق فى النفس من مصدر وراء العقل فيما يقول المستشرق الهولندى دى بور

وإذا كان أهل السنة يستمدون علمهم من الكتاب والسنة ، وأهل الكلام يرون أن العلم تفقه ، وأن الطريق إلى معرفة الله إنما يكون بالنظر العقلى والنص الدينى ، والفلاسفة يردون معرفة الحقائق إلى العقل، فان الصوفية يرون أن العلم اليقينى إنما يجىء عن طريق الكشف (أو الحدس أو الذوق أو العيان الذى يقابل البرهان العقلى عند الفلاسفة وأهل الكلام « وأن ذلك إنما يكون « بتقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمونة وقطع العلائق كلها والاقبال بكنه الهمة على الله » . فيما يقول الغزالى .

وفى ظل هذا نشأت فى التصوف نظريات فلسفية فى مقدمتها نظرية الفناء عند ذى النون المصرى — وهى محو النفس الانسانية بآثارها وصفاتها — ونظرية الاتحاد — اتحاد الإنسان بالله — فيما قال أبو يزيد البسطامى ، ونظرية الحلول — حلول الله فى مخلوقاته — فيما قال الحلاج ، ونظرية وحدة الوجود — فيما قال ابن عربى ، وقد طالب الغزالى بجعل الإيمان — لا التفلسف — طريقا إلى الله .

وفى كل هذا — فلسفة وكلاما وتصوفا — طرافة وأصالة لاتخفى ، ومرد هذا إلى أن هذه المجالات وليدة بيئتها وظروفها ، والبحث فيها تقوم به عقول متفتحة ناضجة ، بمناهج سليمة .

حسبنا هذا إشارة خاطفة إلى تراث الفكر العربى فى مجالات العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفية ، ولا بأس من أن نغفل الحديث عن العلوم النقلية — الدينية — من فقه وحديث وتفسير ... وعن العلوم البيانية واللغوية من أدب ونحو ولغة . . . فقد أفاض فى مجالاتها الباحثون من قبل ، إلى جانب أن الوقوف عندها يخرجنا عن منهج البحث الذى توخيناه فى هذه الدراسة .

عوامل اليقظة العلمية ومظاهرها :

تضافرت على اقامة هذه النهضة العلمية عند العرب فى العصور الوسطى عوامل شتى ، كان الكثير منها من أسباب النهضة ومسبباتها معا ، أثرت فيها وتأثرت بها ونشأت عن هذا التفاعل تلك اليقظة التى استرعت أنظار الباحثين ، وقد كان فى مقدمة هذه العوامل كفالة حرية الفكر لأهل العلم ، ورخاء الدولة العربية وحرص الخلفاء والأمراء على تقدير العلم ورعاية أهله ، يؤيدهم فى ذلك دين سمح كريم يكفل حتى لغير من يدينون به حرية الرأى ، وفى ظل هذا كله تسنى للخلفاء وكبار رجالات الدولة أن يستقدموا إليهم مشاهير العلماء والمفكرين من كل ملة وجنس ، وأن يجزلوا لهم العطاء ، وأن ينفقوا فى سخاء على البعثات التى تطلب المخطوطات فى مظانها المختلفة ، والمترجمين الذين ينهضون بنقلها إلى لغة الضاد ، حتى انتقل إلى العربية تراث الأمم القديمة المتحضرة ، وكان نواة التفكير العلمى الأصيل فى تراث العرب ، وتيسر مع هذا ان تقام المكتبات التى تزخر بآلاف المخطوطات ، وأن يسود جو علمى خليق بالتقدير ، واستيفاء للصورة التى كان عليها العلم العربى فى عصر الاسلام الذهبى ، نقف عند أهم هذه العوامل :

١ — كفالة حرية التفكير لأهل العلم :

حين همت أوربا باليقظة أواخر العصر المدرسى وأوائل عصر النهضة كانت محاكم التفتيش تطارد المارقين من الدين ، ودخل فى زمرة المارقين أهل العلم وأحرار الفكر على نحو مروع فصلنا الحديث عنه فى كتاب سابق [١] . أما الدولة العربية فى العصور الوسطى فقد أطلقت الحرية للعلم وكفلت لأهله الأمان ، أن نظرية دوران الأرض — على سبيل المثال — قد حوربت فى أوربا منذ أن نادى بها جاليليو Galileo وقدم بسببها لأول محاكمة عام ١٦١٠ وطورد أتباعه حتى سلم الديوان المقدس بصحة النظرية عام ١٨٣٠ م وقد كانت هذه النظرية موضع أخذ ورد عند

(١) هو كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ط ٢ القاهرة ١٩٥٨

علماء العرب فى العصور الوسطى ، ولا نعرف أحدا منهم أضير بسبب تأييده أو معارضته لها . ومثال هذا يقال فى كثير من نظريات العلم التى عرفت فى تلك العصور .

وفى الفلسفة شن الغزالى فى تهافت الفلاسفة حملته على ابن سينا وغيره من أهل الفلسفة ، وتصدى ابن رشد فى تهافت التهافت لابطال حملته ، كان هذا مصارعة فكر لفكر ، ومقارعة حجة بحجة ، وليس صحيحا أن حملة الغزالى هى التى أدت إلى ركود الفكر الفلسفى فى العالم الاسلامى ، فالمسئول الأول عن هذا الركود هو الغزو التركى (السلجوقى) الذى جاء يحمل فى ركابه البداوة والتخلف والجهالة — (وقد كان عام ١٠٥٥ وكان موت الغزالى عام ١١١١ م) وكانت القاضية بعد هذا بسقوط بغداد فى يد المغول عام ١٢٥٨ م .

وما من شك فى أن أفراداً من أهل العلم والفكر من العرب قد تعرضوا لمحن عكرت عليهم صفو الحياة ، ولكن هذه المحن كانت مرهونة بظروفها ولم تكن وليدة سياسة منظمة فى مطاردة العلماء وأحرار الفكر . فعالمنا حنين ابن اسحاق + ٢٦٤ هـ — ٨٧٧ م قد أضرت به وشاية الحاقدين من منافسيه ، فاذا تبين الخليفة براءته أنزل بخصومه عقابا شديدا ، وأجزل لحنين العطاء لقاء ما عانى فى محنته . وفيلسوفنا ابن رشد تعرض لمحنة صدر أثناءها منشور بتحريم الاشتغال بالفلسفة وإحراق كتبها ، وكان هذا بسبب الحقد والتنافس ، لكن الخليفة قد عاد وعفى عن ابن رشد وصحبه ، ورضى عن الفلسفة وألغى الأمر بتحريم الاشتغال بها . وحتى فى مجال التفكير الدينى لم يكن من الممكن أن ينتهى الجدل فى خلق القرآن إلى اضطهاد ومحنة ، لو لم يتدخل الحاكم السياسى لنصرة فريق على فريق . وقبل هذا كان مصرع الحلاج بسبب أوحال السياسة والأحقاد ، وقد صدق نيكلسون Nickolson حين قال إن موقف المسلمين من أمثال أبى يزيد البسطامى الذى قال : سبحانى . (معبرا عن مذهبه فى الاتحاد) أو الحلاج الذى قال : أنا الحق (معبرا عن مذهبه فى الحلول) أو ابن الفارض الذى قال : أنا هى (الذات الالهية) أو ابن عربى الذى وحد فى مذهبه فى وحدة الوجود بين

الخالق والمخلوق ... كان موقف المسلمين من هؤلاء الصوفية مشبعا فى العادة بروح التسامح .

وكان من الدلالات التى تشهد بكفالة الحرية الفكرية فى الدولة العربية شيوع التسامح الدينى فى عصر ناءت فيه البشرية بأعباء التعصب ، وقد استرعت هذه الظاهرة انظار الباحثين من الغربيين ، وسنعود إلى الحديث عن مكان غير المسلمين من العلماء فى دولة العرب ، فهو وحده يكفى دليلا على مدى حرية الفكر التى كفلتها الدولة لأهل العلم .

٢ — رخاء الدولة العربية :

إن ازدهار العلم يقتضى رخاء ماديا يمكن الدولة والموسرين من أبنائها من كفالة أسباب الحياة الكريمة للعلماء ، وتهيئة الجو الصالح لدراساتهم ، ووضع مصادر العلم ومقتضياته تحت أيديهم ، حقيقة إن قيمة المال تكون على قدر نشاط الإنسان الذى يقوم باستغلاله ، لكن الإنسان يحتاج إلى المال لتحقيق مطامحه ، ولهذا نلاحظ أن انهيار الحضارة الأوربية القديمة — بعد سقوط روما فى أيدى القبائل الجرمانية أواخر القرن الخامس — قد اقترن بأمور منها إهمال الزراعة والصناعة وكساد التجارة وتدهور الانتاج وشيوع الفقر ؛ بينما كان من عوامل النهضة فى إيطاليا ، رواج التجارة ونمو الثروة منذ قيام الحروب الصليبية أواخر القرن الحادى عشر ، إذ أصبحت إيطاليا وسيطا تجاريا بين الشرق والغرب ونشأت فى القرن الثالث عشر مراكز تجارية هامة فى كثير من الدول الأوربية ، فأثرت أوربا ثراء مكنها من رعاية العلم وكفالة الحياة الكريمة لأهله ، ومن هنا قال مؤرخوها إن زيت التجارة قد أشعل مصباح الحضارة !

وكذلك كان الحال فى دولة العرب فى عصر الاسلام الذهبى ، فان الرخاء قد ساعد خلفاءها والموسرين من أهلها على أن يجذبوا العلماء إلى قصورهم ، وأن يتعهدوهم بالرعاية والتكريم ، وإن يوفدوا البعثات لجمع المخطوطات من مظانها المختلفة ، وأن يكلوا ترجمتها إلى أقدر المثقفين على الترجمة حتى انتقل تراث الفكر فى الأمم القديمة إلى لغة العرب ، وأن

ينشئوا المكتبات التى تزخر بآلاف الكتب ... وغير هذا مما سيرد متناثرا فى حديثنا التالى ، وسنرى أن شواهد الرخاء والسخاء مع العلماء تثير الدهشة وتفوق التصور ؛ وقد ساعد على هذا أن وظيفة الحكومات فى ذلك العصر كانت لا تتجاوز حفظ الأمن الداخلى ، وصد الغزو الخارجى ، ولم يكن من عملها تنمية موارد الدولة لرفع مستوى المعيشة ، بمشروعات تستهلك الكثير من مواردها لكفالة الحياة الكريمة لكل مواطن — كما هو الحال فى عصرنا الحاضر

٣ — تقدير الدولة للعلم وأهله :

كان من أعظم مفاخر الخلفاء والأمراء أن يضم بلاطهم أهل العلم ورجالات الفكر، وأن يغدقوا عليهم فى سخاء ، ومن دلالات هذه الظاهرة أن كان حنين بن اسحاق شيخ المترجمين — يتقاضى من المأمون وزن الكتب التى يترجمها ذهبا . وكان — من فرط جشعه — يكتب ترجماته على ورق سميك ثقيل الوزن ، ويكبر الحروف ويوسع ما بين الأسطر حتى تعظم مكافأته من الذهب ! ومن ذلك أن السلطان مسعود الغزنوى قد أرسل إلى البيرونى ثلاثة جمال تنوء بأحمالها من الفضة ، مكافأة له على كتابه « القانون المسعودى » — وإن كان البيرونى قد رد الهدية إلى صاحبها معتذرا عن قبولها بقوله : إنما يخدم العلم للعلم وليس للمال !

وقد احتجم المتوكل يوما بغير إذن طبيبه ابن الطيفورى ، فلما غضب الطبيب استرضاه الخليفة بثلاثة آلاف دينار وضيعة تغل فى العام خمسين ألف درهم !

ومثل هذه الشواهد فى تاريخ الفكر العربى كثير ، وقد أثار هذا انتباه الغربيين من الباحثين : فذكروا أن أحد خلفاء بنى العباس قد هدد بالحرب قيصر الروم إذا لم يأذن لعالم رياضى مشهور بأن يقوم بالتدريس فى بغداد . ورووا أن محمود الغزنوى قد أرسل إلى صهره شاه خوارزم

ليوفد إليه من بلاطه أعلام المفكرين وفى مقدمتهم البيرونى — وهو من أشهر أعلام العرب فى الفلك — وابن سينا — أكبر فلاسفة الاسلام — وخشى ابن سينا أن يوقع به الغزنوى شرا لما كان يشاع عن ضعف عقيدته ، ففر إلى الصحراء حتى بلغ جرجان وعين فى بلاط قابوس ، فأمر الغزنوى بأن تنشر فى بلادفارس صورة ابن سينا ، ورصد لمن يقبض عليه جائزةسخية[1] بل ليس أدل على تقدير الدولة للعلماء من المكانة المرموقة التى احتلها غير المسلمين من العلماء ، وهذه ظاهرة تستحق أن نقف عندها قليلا :

مكان غير المسلمين من العلماء فى دولة العرب :

كان يقف وراء اليقظة العلمية دين انسانى سمح يدعو إلى النظر العقلى المتحرر ، ويوصى بتوخى العدالة والتسامح حتى فى معاملة من لا يدينون به ، إذ كانوا متى دفعوا الجزية تسنى لهم أن يبقوا فى دولة الاسلام على دينهم ، أحرارا فى تفكيرهم ومعتقداتهم ، آمنين على أنفسهم وما ملكوا ، فلم يكن بدعا أن يقيم فى ظله أهل العلم من المسيحيين واليهود والصابئة ومن إليهم فى حرية وأمن وتوقير ، يقول تعالى « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون »[2] .

وفى ظل هذه السماحة عاشت تقاليد الاسلام فى دولة العرب ، منذ أن واعد رسول الله اليهود وعاهدهم وأقرهم على أموالهم وحريتهم فى الرأى والعقيدة ، ومنذ أن كتب عمر بن الخطاب — الذى اتهم بالتشدد مع الذميين — وثيقته التى أمن فيها المسيحيين من أهل ايلياء ، وكفل لهم حرية

---

(١) وفى مصادر أخرى أن ابن سينا كانقد غادر خوارزم قبل أن يبلغها رسل الغزنوى.

(٢) البقره آية ٦٢ — فى تفسير الطبرى أن منصدق رسول الله واليهود والمسيحيين والصابئة (وهم الذين يعبدون الملائكة ، وقيل من لا دين لهم ، وقيل من يؤمنون باله واحد وليس لهم كتاب ولا نبى) أولئك جميعاً لهم ثواب عملهم الصالح عند ربهم ، ولا خوف عليهم من أهوال البعث ، ولا هم يحزنون على ما خلفوا من الدنيا — أما قوله تعالى : (ومن يتبع غير الاسلام دينا فلن يقبل منه) فينصرف إلى المسلمين الذين ولدوا فى الاسلام أو آمنوا به ثم اتبعوا غير الاسلام دينا :

العقيدة والإقامة فى نص الصلح الذى عقده مع صفرنيوس أسقف بيت المقدس ؛ وهكذا عاش فى دولة الاسلام حملة العلم من الذميين وغيرهم ، يهودا كانوا أو مسيحيين أو صابئة أو غير هؤلاء جميعا فى رعاية الخلفاء وأهل اليسار ، مكفولى الأمن وحرية الرأى والعقيدة ، بل نالوا عند الخلفاء حظوة رفعت الكثيرين منهم إلى أعلى المناصب ، وكفلت لبعضهم من النفوذ ما جعلهم يأخذون مكان الخليفة فى إدارة شئون الدولة ، وكانت لهم الصدارة دون الأمراء والوزراء أحيانا ، بل كان بين الخلفاء من يجاهر بأن العلماء — من هؤلاء الذميين واللادينيين — أرفع مكانة من الخلفاء أنفسهم ! وتهيأ لبعضهم كسب مادى مرموق أتاح لهم حياة ترف رفعهم فوق سائر الناس ، فى وقت عانى الفاقة فيه أقرانهم من علماء المسلمين !

فمن دلالات هذه الظاهرة أن يكثر الرشيد من الدعاء وهو بمكة لطبيبه النصرانى « جبريل بن بختيشوع » فينكر عليه ذلك بنو هاشم ، فيقول لهم ان صلاح بدنى وقوامه به ، وصلاح المسلمين بى ، فصلاحهم بصلاحه وبقائه . فيذعنون لما يسمعون ! بل تجاوز هذا العطف حده حتى أن الخليفة المنصور حين رأى طبيبه المسيحى جورجيس قد شحب وجهه بعد إقامته فى بغداد ، رد ذلك إلى امتناعه عن الشراب المسكر فى عاصمة الاسلام ، وأمر بأن يقدم له الشراب المحرم شرعا ..!! وفعل ذلك مع أكثر أطبائه من غير المسلمين ! بل إن الخليفة المعتصم قد اشتد به الحزن على موت طبيبه المسيحى سلمويه بن بنان فبكاه وكف عن الطعام يوم مماته ، وأمر بأن يصلى عليه بالشمع والبخور فى زى النصارى الكامل ... ومثل هذا فى تاريخ خلفاء الاسلام كثير .

بل ارتفع غير المسلمين من العلماء إلى أعلى مناصب الدولة ، واستشارهم الخلفاء فى الشئون السياسية والادارية ، بل اذنوا لهم فى التوقيع عليها أحيانا ، فكان المعتصم إذا تلقى كتابا يتطلب توقيعات طلب إلى طبيبه سلموبه (الذى كان يناديه بأبى) أن ينوب عنه فى توقيع الكتاب ! بل كان سلمويه

يتصدى للرد بتوقيعه على أمراء الدولة وقادة جيشها ، وزاد الخليفة فجعل شقيق طبيبه « ابراهيم بن بنان — خازن بيت المال عند المسلمين ، وضم خاتمه إلى خاتم الخليفة ..! وقد طلب أهل خراسان إلى المنصور أن تكون البيعة لابنه المهدى ، فلم يبت فى الأمر إلا بعد استشارة طبيبه « فرات » . وكان الرشيد يقول لأصحابه : من كانت له حاجة فليخاطب فى شأنها جبريل ، فإنى أجيبه إلى كل ما يطلب .

بل كان الأطباء يجلسون مع الخلفاء على السدة ، وقد يقف دونهم الأمراء والوزراء ، فإذا ركبوا كانت مواكب أولئك كمواكب هؤلاء . بل بلغ الأمر بالخليفة المعتضد بالله ان كان يسير فى بستان داره ذات يوم ، فاتكأ على يد طبيبه « ثابت بن قرة » ثم جذبها بشدة حتى فزع ثابت ، فقال له الخليفة : يا أبا الحسن : سهوت ووضعت يدى على يدك ، واستندت عليها ، وما هكذا يجب أن يكون ، فإن العلماء يَعلون ولا يُعلون[1] .

وربما قيل إن المبالغة فى عطف الخلفاء على غير المسلمين من العلماء قد تجاوزت حدها ، ولكن كل ما قيل ، وما يمكن أن يقال فى هذا الصدد لا يمنع القول بأن استقراء تاريخ البشرية لا يعرف لمثل هذا التسامح والتعاطف نظيرا .

وفى ظل هذه السماحة أصاب غير المسلمين من الاطباء خاصة أرباحا طائلة لم تتهيأ لواحد من معاصريهم من المسلمين ، أجزل لهم الخلفاء العطاء ، وأجروا عليهم الرواتب والأرزاق ، وأغرقوهم بالمنح والعطايا ، فالمأمون يصدر أمرا يوجب به على كل من وكل إليه عمل ألا يشرع فى مزاولته إلا بعد أن يلقى طبيبه « جبرائيل » ويكرمه ..! ويمنح حنين بن اسحاق وزن ما يترجم ذهبا — على نحو ما أشرنا من قبل — وقضى بختيشوع فى خدمة الرشيد

---

(١) يذكرنا هذا بما يحكيه عالم الفلك البيرونى من أن خوارزمشاه قد طلب البيرونى منادياً عليه ، فلما تمهل ، أسرع هذا بحصانه حتى بلغ باب حجرته وهم بأن يترجل ، فأقسم البيرونى أغلظ الإيمان ألا يفعل ، فقال خوارزمشاه : « العلم من أشرف الولايات يأتيه كل الورى ولا يأتى » وزاد فقال لولا الرسوم الدنيوية ما أستدعيتك ، فالعلم يعلو ولا يعلى »

والمأمون ثلاثة وعشرين عاما جمع خلالها ثروة تقدر بثمانية وثمانين مليون درهم (١) وكان كثيرا ما يقول هذا الطبيب للمأمون : هذه الثروة لم آخذها منك ولا من أبيك ، وانما أفدتها من يحيي بن خالد (البرمكي) وولده . وكثيرا ما كان الخلفاء يقطعون أطباءهم ضياعا واسعة تدر عليهم الأموال الطائلة ، وكانوا إذا وكلوا إليهم أعمالا مختلفة ، عينوا لهم راتبا لكل منها ، حتى كان الطبيب كثيرا ما يجمع بين عدة رواتب .

بل لقى غير المسلمين من العلماء هذا التقدير بين جمهرة الناس ، فتهيأت للاطباء منهم ثروات فى زمن كسدت فيه حال أطباء المسلمين ، وقد روى الجاحظ فى البخلاء أن الطبيب أسد بن جانى سئل عن كساد حاله ، برغم فشو الأمراض من ناحية ، وبرغم ما تهيأ له من علم وصبر وبيان ومعرفة من ناحية أخرى ، فأخذ يعدد أسباب كساد حاله فإذا أولها أنه مسلم ، وثانيها أن اسمه أسد وكان ينبغي أن يكون صليبا وجبرائيل ويوحنا وبيرا ، وثالثها أن كنيته أبو الحارث وكان ينبغي أن تكون أبا عيسى وأبا زكريا وأبا ابراهيم ، ورابعها أنه يرتدى لباسا من القطن الأبيض ، وكان ينبغي أن يكون من الحرير الأسود — والحرير مكروه عند مسلمى العصر — وخامسها أن لغته العربية وكان ينبغي أن تكون لغة أهل جند يسابور — أشهر مستشفيات ذلك العصر .

هكذا حرص الخلفاء والأمراء على اجتذاب العلماء من كل الملل إلى بلاطهم ، وأجزلوا لهم العطاء وتولوهم بالرعاية والتقدير ، وتكريما للعلم وأهله احتل غير المسلمين منهم مكانا مرموقا فى الدولة العربية الإسلامية ، ومع استثناء بضعة أحداث مرهونة بظروفها كفل لهم نظام الحكم الأمن والاستقرار وحقق لهم حرية الرأى والاعتقاد ... فكان هذا من أسباب

(١) يقدرها فون كريمر Von Kremer — فيما يروى براون Browne — بنحو مليونين ونصف مليون من الجنيهات الانجليزية — قبل تخفيض نوفبر ١٩٦٧ — ويقول لين بول Lane-Poole إنها تعادل مليوناً وثمانمائة وخمسة وسبعين ألف جنيه — ويقدرها ول ديورنت W. Durant بنحو سبعة ملايين ومائة ألف وأربعة دولارات أمريكية : وهى ثروة يتعذر جمعها على أى طبيب معاصر فى أغنى الدول وقد قدرت ثروة الطبيب يوحنا بن ماسويه — ٨٢٧ م بمليون درهم .

اليقظة العقلية التي استرعت أنظار مؤرخي الفكر من الغربيين على نحو ما سنعرف بعد قليل .

وإذا نحن وازنا بين حال غير المسلمين فى دولة العرب الإسلامية ، وحال غير المسيحيين فى أوربا المسيحية إبان العصر نفسه ، انتابتنا الدهشة وتولانا الاعجاب بهؤلاء العرب ، يقول « ميتس » Metz فى تأريخه للحضارة الإسلامية فى أوج مجدها : إن الدولة الإسلامية تتميز من دول أوربا المسيحية فى العصور الوسطى بأن جمهورا غفيرا من غير المسلمين كانوا يقيمون فى الأولى على غير الحال فى الثانية ، وأن الكنائس والبيع كانت تقوم فى الدولة الإسلامية وكأنها لا تخضع لسلطان الحكومة —العربية— ولا تكون جزءا من الدولة ، وكانت تستند فى ذلك إلى عهود أكسبتها امتيازات وحقوقا ، وقد قضت الضرورة بأن يقيم اليهود والمسيحيون مع المسلمين فى بلاد الإسلام ، فأعان هذا على خلق جو من التسامح لم تعرفه أوربا طوال العصور الوسطى ، فكان اليهودى والنصرانى يقيم على دينه مكفول الحرية الا متى أسلم ثم ارتد ، فانه عندئذ يعرض نفسه للقتل .

وعلى غير هذه الحال كانت أوربا المسيحية مع غير المسلمين فى تلك العصور ، ناصبت اليهود العداء حتى عاشوا فى عزلة بغيضين محقرين ، فلجأوا إلى التصوف والخرفات ، وراحوا يمنون أنفسهم بمجىء مسيح ينقذهم من شر ماهم فيه ، وتلك ظروف لا ينشأ فيها علم ولا تقوم فلسفة — فيما لاحظ مؤرخ الحضارة ول ديورنت W. Durant من أجل هذا لا يعدو الحق من يقول إن العلوم الطبيعية والفلسفية لا وجود لها فى حياة اليهود — منذ مطالع القرن الثانى حتى أواخر القرن الثالث عشر لميلاد المسيح — إلا فى بلاد الإسلام ، ففى ظل سماحته ورعاية خلفائه نبغ اليهود حتى بلغوا الذروة فيما يقول مؤرخ العلم جورج سارتون G. Sarton ولم يكن حال العرب مع حكام أوربا بأحسن حالا ، وليس أدل على هذا مما كان فى بلاد الأندلس أيام حكم العرب وبعد أن دالت دولتهم على يد

حكام كانوا يدينون بالمسيحية (١) — دين المحبة والرحمة (٢) .

ومن دلالات التقدير الذى أسبغته الدولة على العلم ، حرصها على البحث عن المخطوطات فى مظانها المختلفة ، والاشراف على نقلها إلى العربية على يد أقدر المترجمين بها ، وإنشاء المكتبات التى تزخر بآلاف الكتب فى حواضر الإسلام المختلفة ، والإنفاق على ذلك كله فى سخاء لا يعرف حدا ، فتلفت لبيان ذلك :

جمع المخطوطات :

جد الخلفاء والأمراء وأهل اليسار فى جمع المخطوطات من شتى بقاع العالم المتحضر ، وكان العرب فى بعض الأحيان إذا فتحوا بلدا نقلوا إلى عاصمة ملكهم كل ما فيه من مخطوطات ، كما حدث عند ما فتح الرشيد عمورية وأنقره وغيرهما من بلاد الروم وعهد بترجمتها إلى يوحنا بن ماسويه .

وبلغ من حرص الخلفاء على اقتناء المخطوطات أن كان الحصول عليها فى بعض الأحيان من شروط الصلح — كما حدث فى معاهدة الصلح التى عقدت بين المأمون وامبراطور الروم ميشيل الثالث ، إذ نصت المعاهدة على أن يهب الأمبراطور للعرب مكتبة القسطنطينية التى تحوى ذخائر نادرة بلغت مائة ألف مجلد . بل أن الخليفة قد أرسل الحجاج بن مطر وابن البطريق وسلما صاحب بيت الحكمة وغيرهم فى بعثة جمعت ما تخيرته من هذه الكتب ، وعهد إلى أعضاء البعثة نقلها إلى العربية ، وفعل المأمون ما يشبه ذلك مع حاكم صقليه المسيحى ، فطالبه بأن ينقل إليه مكتبة صقلية الغنية

---

(١) سمح حكام العرب فى أسبانيا — للأساقفة بعقد مؤتمرات دينية (كمؤتمر اشبليه عام ٧٨٢ م ومؤتمر قرطبة عام ٨٧٢ . . . فلما دالت دولتهم بعد نحو ثمانية قرون من التسامح لقى العرب من صنوف الوحشية والعنت فوق ما يتصور العقل ، ولديوان التحقيق Inquisition قصة دامية لا مجال الآن للحديث عنها .

(٢) المسيحية بريئة من وحشية هؤلاء الحكام ، يقول المسيح فى عظته لحوارييه على الجبل : . . . أحبوا أعداءكم باركوا لاعنيكم ، أحسنو إلى مبغضيكم ، صلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ، لكى تكونوا أبناء أبيكم الذى فى السموات ...

بذخائرها العلمية النادرة ، وتردد الحاكم أول الأمر ثم استشار رجال بلاطه فقال له المطران : أرسلها إليه فوالله ما دخلت هذه العلوم أمة إلا أفسدتها ! واغتبط المأمون بذلك وجعل سهل بن هارون خازنا لها .

وعرف عن الخلفاء هذا الشغف بجمع المخطوطات ، فكان يقدمها إليهم هدية كل من يريد ان يترضاهم أو يتودد إليهم — كما حدث حين أرسل أمبراطور القسطنطينية مجموعة مخطوطات إلى الخليفة الأندلسى ليستعين به على الخليفة فى بغداد .

وكان المشتغلون بالعلم من ناحية ، والخلفاء وأهل اليسار من ناحية أخرى يحرصون على البحث عن المخطوطات فى مظانها المختلفة ، فمن ذلك أن حنين بن إسحاق أخذ يبحث عن كتاب البرهان لجالينوس فى أرجاء العراق وسوريا وفلسطين والقاهرة والاسكندرية حتى ظفر بما يقرب من نصفه ، وأرسل الحكم الثانى فى بلاد الأندلس إبان القرن العاشر إلى كل بقاع العالم الإسلامى مندوبين يبتاعون أو ينسخون مايجدونه من كتب ، فتهيأت له بذلك مكتبة تحوى أربعمائة ألف مجلد ، وكان الخلفاء وكبار رجال البلاط يدفعون نفقات هذه الرحلات وأثمان الكتب النادرة فى سخاء .

وحذا حذو الخلفاء كبراء الدولة وأهل اليسار من محبى العلم ، وكان فى مقدمة هؤلاء أبناء موسى بن شاكر (محمد وأحمد والحسن) الذين أرسلوا فى طلب المخطوطات من بلاد الروم ، وأجزلوا العطاء لمن يقوم بترجمتها ، وكان بين مترجميهم حنين بن إسحاق وحبيش الأعسم وثابت بن قرة وغيرهم ممن كانوا يتقاضون منهم فى كل شهر خمسمائة دينار — وانخفاض مستوى المعيشة فى ذلك العصر يجعل هذه المكفآة غاية فى السخاء[1] — وكان محمد بن عبد الملك الزيات ينفق على النقلة والنساخ فى كل شهر نحو الفى دينار[2] ، وكانت مكافاة المترجمين بالطبع أسخى وأعظم .

---

(١) يقدرها ماكس مايرهوف بألف دولار أمريكى ويقدرها ستانلى لين يول بأكثر من ٢٥٠ جنيهاً استرلينياً (قبل تخفيضه فى نوفمبر ١٩٦٧) وإن كانت فى تقدير جاستون فيت أقل من ذلك بقليل .

٢ — تعادل بالتقدير المذكور فى الهامش السالف نحو أربعة آلاف دولار أمريكى

حركة الترجمة (١) :

كان العرب فى جاهليتهم أهـــل بداوة وتخلف ، والعلم إنما يكون حيث يكثر العمران وتشيع أسباب الحضارة — فيما لاحظ ابن خلدون من قبل — وفى صدر الإسلام كانالعرب أهل النبوة وأرباب القيادة والرياسة ، فانصرفوا إلى الجهاد فى سبيل دينهم ، واهتموا بفتوحاتهم الحربية وأعباء حياتهم الداخلية ، وشغلوا بسياسة البلاد التى فتحوها ، وتدعيم الدولة التى أقاموها ، وتركوا شئون العلم لأعوانهم من الأتباع والمرءوسين ، بل نفروا فى هذا الدور من كل مايتنافى مع تعاليم دينهم ، أو يوهم التعارض معها ، واشتد ببعضهم الخوف من الكتب الدخيلة حتى أشفقوا من ترجمتها على سلامة العقيدة فى نفوس المؤمنين بها ، ومن دلالات ذلك أن عمر بن عبد العزيز لم يأذن بترجمة كتاب أهرن إلى العربية الا بعد أن استخار الله فى أمره أربعين يوما !

ولما استتب لهم الملك واتسعت فتوحاتهم ، واستقرت أمور دينهم ، ودب الرخاء فى حياتهم ، أقبلوا على العلم وجدوا فى طلبه ، وكانت بداية هذه اليقظة العلمية حركة ترجمة واسعة النطاق فى حكم بنى العباس ، انتقل عن طريقها إلى العربية تراث الأقدمين من أهل الحضارات ، إذ نشطت الدولة فى نقل العلوم الدخيلة من اليونانية والسريانية والفارسية والهندية وغيرها ، واستخدمت فى ذلك من يجيدون هذه اللغات ، فى غير تفرقة بين الأديان التى يعتنقونها .

ومرت الترجمة — فيما يقول المستشرق سانتلانا فى محاضراته بالجامعة المصرية عام ١٩١٠ و ١٩١١ — بثلاثة أدوار ، يبدأ أولها بخلافة المنصور وينتهى بوفاة الرشيد (من ١٣٦ إلى ١٩٣ هـ) ويمتد ثانيها من ولاية المأمون (١٩٨ هـ) حتى ممات حبيش الأعسم (آخر أتباع مدرسة حنين بن إسحاق عام ٣٠٠ هـ . (وبنهاية هذه المدرسة تم للعرب اجتياز مرحلة النقل والترجمة بوجه عام ، وانتقلوا بخطى سريعة إلى مرحلة الانتاج الأصيل المبتكر)

(١) سيتضمن كتابنا « قصة العلم فى تراث العرب » فصلا مسهباً من حركة الترجمة التى انتقل عن طريقها تراث الأمم المتحضرة القديمة إلى لغة العرب .

ويمتد الدور الثالث حتى منتصف القرن الرابع للهجرة[١] .

وقد أشرنا من قبل إلى سخاء الخلفاء وأهل اليسار من محبى العلم مع هؤلاء المترجمين حتى كان منهم من يتقاضى وزن ترجماته ذهبا ، ومع أن هذا كان خليقا أن يغرى المترجمين بالتسرع فى الترجمة طمعا فى المال ، فان جمهرة المترجمين كانوا يلتزمون الدقة ويتوخون الأمانة فيما ينقلون ، فكانوا فى العادة يحرصون على أن تكون تحت يدهم نسخ الأصل الذى ينقلون عنه وترجماتها فى غير العربية — كالسريانية — ليقابلوا بين بعضها والبعض الآخر ، وسنرى مصداق هذا فى « حنين » الذى كان من مصلحته أن يتسرع ويكثر من الترجمات ابتغاء المكافأة السخية ، بل كانوا يقسمون الجمل إلى بنود وفصول وفقرات حتى يتيسر نقل معانيها إلى العربية فى وضوح لا يحتمل اللبس ، كما كان يفعل ابن الأشعث فيما يروى ابن أبى أصيبعه ، وشروحهم للأصل تشهد بأنهم كانوا على المام دقيق بالتعبيرات الدارجة والمصطلحات المألوفة فى اللغة التى ينقلون عنها ؛ ولا شك أن بعض المترجمين كانوا على عكس هذا يتوخون الترجمة الحرفية ، حتى لقد كانوا يضعون لكل كلمة فى الأصل ما يقابلها فى العربية ، وقد أدى اختلاف التراكيب فى اللغات وعدم تكافؤ الألفاظ فيها إلى غموض المعانى فى الترجمة العربيه ، ولكن أكثر الترجمات التى جرى أصحابها على هذا النهج قد قام المترجمون الممتازون باصلاحها أو إعادة ترجمتها ، فاذا كان ابن البطريق مثلا قد تصدى للترجمة من اليونانية وهو لايجيدها — برغم تمكنه من اللاتينية فان إسحاق بن حنين قد نهض باصلاح أو إعادة ماترجمه ابن البطريق من

---

(١) يشير المستشرق ديلاسى أوليرى O'Leary The Arabic thought and its place in the history, p 54. فى كتابه إلى أن التراث اليونانى قد انتقل إلى العربية عن طريق خمس طوائف هى (١) النساطرة أكبر نقله الطب وأول معلمى المسلمين (٢) اليعاقبة الذين نقلوا الأفلاطونية المحدثة وتصوفها (٣) الزراد شتيون الفرس ولاسيما أبناء مدرسة جنديسابور — ومنهم نساطرة — ١٤١ الوثنيون الحرانيون (٥) اليهود الذين كانوا بعد النساطرة أكبر مترجمى كتب الطب — وقد أشار إلى هذا المستشرق الفرنسى لوكلير Loclerc فى كتابه عن تاريخ الطب العربى — وبعد القرن الخامس (الحادى عشر الميلادى) أخذ الطب يتحول كل التحول إلى أيدى المسلمين .

مؤلفات جالينوس ، بل لقد كان حنين يعيد ترجمة ماسبق له أن نقله إلى العربية فى صباه . وفعل فى ترجمات اصطفان بن باسيل مثل ما فعل فى ترجمات ابن البطريق .

هكذا كان أكثر المترجمين من العرب يتوخون فهم المعنى الذى تحمله كل جملة أو فقرة ، والتعبير عنه بما يجرى مع الأسلوب العربى الصحيح ، مع الحرص على الدقة والأمانة فى التعبير عنه ، فان بدا عند التحرى على غير هذه الحال كان مرد ذلك إلى ثلاثة أمور : أولهما أن الكثير من كتب التراث اليونانى قد نقل إلى السريانية ووقع ناقلوه فى أخطاء ، قلما نقل العرب هذه الكتب عن ترجماتها السريانية (أو غيرها) نقلوا هذه الأخطاء إلى لغة العرب ، يقول أبو حيان التوحيدى المتوفى عام ٤٠٠ هـ — ١٠٠٩ م « فى المقاسات » . . . على أن الترجمة من لغة يونان إلى العبرانية ، ومن العبرانية إلى السريانية ، ومن السريانية إلى العربية ، قد أخلت بخواص المعانى فى أبدان الحقائق إخلالا لا يخفى على أحد ، ولو كانت معانى يونان تهجس فى أنفس العرب مع بيانها الرائع وتصرفها الواسع واقتنانها المعجز وسعتها المشهورة ، لكانت الحكمة تصل إلينا صافية بلا شوب ، وكاملة بلا نقص .» .

وثانيهما : أن مترجمى العرب كانوا كثيرا ما يقنعون بنقل المعانى المهمة وإهمال ما عداها عن عمد وليس عن جهل أو سوء فهم ، وعدم تقيدهم بالنص جعل الترجمة فى بعض الحالات أوضح من الأصل الذى نقلت عنه ، وثالثها : أن أكثر المترجمين كانوا حريصين على ان يشرحوا أثناء الترجمة ، وأن يمحصوا وينقدوا ، وأن يضيفوا إلى الأصل معانى هدتهم إليها خبراتهم ، دون أن يهتموا بارشاد القارىء إلى ما أضافوا إلى الأصل من معان وأفكار .

وفيما عدا هذا اشتهر الكثيرون من مترجمى العرب من أمثال حنين بن إسحاق ومدرسته ، وثابت بن قرة وقسطا بن لوقا — بالأمانة والنزاهة فى مراعاة الدقة والقدرة فى فهم الأصل والتعبير عنه بالعربية الواضحةالفصحى ، حتى قال بعض المؤرخين من الغربيين إن المقابلة بين كتابات جالينوس

وكتابات ابن سينا تشهد بإبهام أولهما وسوء ترتيبه ، ووضوح ثانيهما وحسن تنسيقه ، بل إن المقابلة بين ترجمات العرب عن اليونانية أو غيرها إلى العربية ، وترجمات الفرنجة عن العربية إلى اللاتينية — فى صقلية أو أسبانيا — تشهد بأن العرب كانوا أكثر أمانة ودقة ووضوحا ، بل كان بين المترجمين من الفرنجة من لا يحسن العربية أو لا يعرفها أصلا ، مكتفيا بالنقل عن ترجمات عبرانية سقيمة أو لغات دارجة مما جعل نزاهتهم ودقتهم مثارا للريب .

وهكذا انتقل إلى لغة العرب تراث الأمم القديمة المتحضرة — من مصرية ويونانية وهندية وفارسية — وانصبت هذه الروافد كلها فى التراث العربى وتفاعلت معه فى ضوء خبرات العرب الحسية وتأملاتهم العقلية ، وكان منها ذلك التراث العلمى الذى يحفل بوجوه الأصالة والابتكار .

وكان يقوم بالترجمة فى العادة جماعات من المترجمين يشرف على كل منها رئيس يراجع أعمالهم ويصحح أخطاءهم ، ويقف وراء حركتهم الخلفاء والأمراء وأهل اليسار من محبى العلم ، يغذونها بالمال ، ويتعهدون أهلها بالرعاية والتقدير .

إنشاء المكتبات :

وقد سايرت هذه النهضة وكانت من دواعيها وأبين نتائجها عدة ظواهر ، منها أن سبل التعليم قد يسرت حتى أصبح بغير أجر ، وكان المعلمون والطلاب يتقاضون مرتبات من الحكومة أو من أموال البر والصدقات ، وطلاب العلم يجوبون حواضر العالم العربى والإسلامى التماسا للمعرفة ، فاذا نزلوا بلداً غريبا وجدوا مأوى وطعاما وعلما يتلقونه بالمجان .

وأهم من هذا كله فى تنشيط الحركة العلمية وتيسير أسبابها نشأة المكتبات ، إذ نشأت أواخر الدولة الأموية على يد المشتغلين بالعلم ، وشاعت هذه الظاهرة أيام بنى العباس ، والحديث عنها يطول ، فحسبنا أن نقول فى إيجاز أن أشهرها وأغناها مكتبة بيت الحكمة فى بغداد ، ودار

الحكمة — أو دار المعرفة فيما يسميها ابن خلدون — في القاهرة ، ودار الكتب في قرطبة .

أما — مكتبة بيت الحكمة فيقال أن الرشيد هو الذي أنشأها ، وأن المأمون قد تعهدها ونماها ، وكانت تضم مترجمين من اليونانية — منهم يوحنا بن ماسويه — والفارسية — منهم ابن نوبخت — وللمترجمين رئيس ومساعدون . ومع هؤلاء نساخ وعمال ومجلدون ... وللمكتبة مدير يشرف مع معاونيه على شئونها .

أما دار الحكمة في القاهرة فقد أنشأها الحاكم بأمر الله عام ٣٩٥ هـ — ١٠٠٥ م ثم وضمت مائة ألف مجلد في العلوم الدخيلة — غير الدينية — وحدها ، منها ستة آلاف مخطوط في الرياضيات والفلك مع كرتين سماويتين : أولاهما من صنع بطليموس والثانية من صنع عبد الرحمن الصوفي ، ويسرت أسباب الراحة لرواد المكتبة . فأحسن تأثيثها وزودت بالاقلام والمداد والقراطيس والخدم . وحفلت برفوف تفصلها حواجز . وقد علقت على كل منها لافتة بنوع الكتب التي تضمها ، وكانت بها قاعات للنسخ والترجمة والتأليف والمناظرة ، وقد حبس عليها الحاكم بأمر الله أوقافا ضخمة لا مجال لتفصيل الحديث عنها .

أما دار الكتب في قرطبة فقد أنشأها الحكم ابن الناصر ، وقد ضمت مائتي ألف مجلد — وقيل أربعمائة ألف — وكانت فهارسها تستغرق أربعا وأربعين كراسة ، كل منها خمسون ورقة ليس فيها إلا أسماء الكتب .

وضمت سائر حواضر الإسلام في العالم العربي مثل هذه المكتبات الغنية الخصبة . بل قامت إلى جانبها مكتبات خاصة زخرت بآلاف المجلدات وكانت تشبه من بعض الوجوه النوادي الانجليزية في أيامنا الحاضرة ، كما كانت محال الوراقة أماكن لهو وتسلية . وبدأ ثراء المكتبات منذ القرن العاشر بوجه خاص ، فكانت مكتبة البلدية في مدينة صغيرة كالنجف بالعراق تضم أربعين ألف مجلد ومكتبة أبي الفداء (١) نحو سبعين ألفا ، ومكتبة السلطان المؤيد الرسولي في جنوبي الجزيرة العربية تضم مائة ألف مجلد ،

(١) هو الملك المؤيد عماد الدين اسماعيل المتوفى عام ٧٣٢ هـ — ١٣٣٢ م

ومكتبة المراغة أربعمائة ألف مخطوط ، وكانت أغنى هذه المكتبات جميعا مكتبة العزيز بالله الفاطمى بالقاهرة إذ ضمت مليونا وستمائة ألف مجلد مفهرسة ومنظمة ، منها ستة آلاف وخمسمائة فى فروع الرياضية ، وعشرة آلاف فى العلوم الفلسفية ، وكان الحكم فى قرطبة يقتنى مكتبة تضم أكثر من أربعمائة ألف مجلد ، مع أن ملك فرنسا العالم « شارل الخامس » لم يستطع بعده بأربعة قرون من الزمن أن يجمع فى مكتبته أكثر من ألف مجلد ... إلى آخر مايرويه المستشرق جاك ريسلر ، ويقول المؤرخون إن سلطان بخارى قد استدعى إلى بلاطه طبيبا عربيا معروفا ، فاعتذر هذا بأن نقل كتبه يحتاج إلى أربعمائة جمل — فيما أشار المؤرخ جيبون — وأرسل نوح بن منصور — من ملوك بنى ساسان — إلى الصاحب العباد بعرض عليه أن يتولى وزارته ، فاعتذر هذا عن قبول هذا المنصب حرصا على مكتبته التى لا يملك الابتعاد عنها ، وفيها من الكتب ما يتعذر نقله إلى مقامه الجديد . وخلف الواقدى مكتبة تقع فى ستمائة صندوق لايقوى على نقل كل منها أقل من رجلين . بل كان عند الأمراء من أمثال الصاحب من عباد كتب يقال أنها تعادل ما ضمت دور الكتب الأوربية من المجلدات . وكانت مكتبة ابن المطران طبيب صلاح الدين الأيوبى تضم عشرة آلاف مجلد ، وتقوم مكتبة القفطى فى عصره — وهو عصر رخاء — بأكثر من خمسين ألف دينار (نحو ثلاثين ألف جنيه إنجليزى) وكانت المستشفيات — إلى جانب المساجد والمدارس — تغص بالكتب العلمية عامة والطبية منها بوجه خاص ، لأنها كانت دورا للعلاج ، ومعاهد لتعليم الطب — وقد بلغ الشغف باقتناء الكتب فى العالم العربى ذروته فى الفترة التى امتدت من القرن الثامن حتى القرن الحادى عشر لميلاد المسيح .

وتتولانا الدهشة إذا نحن وازنا بين حال المكتبات فى العالم العربى وحالها فى العالم الأوربى فى العصر نفسه ، ومرد الأمر إلى أن العصر الذى أوقد فيه العرب تلك النهضة المشرقة المقدسة ، كانت أوربا أثناءه — بل بعده — فى حال مزرية من البداوة والتخلف ، عاشت أوربا فى ركود

ألف عام ، بدأ نصفها الأول — عصر الآباء — فى القرن الخامس واستمر خمسة قرون من الزمان ساد فيها ظلام الجهل والتخلف ، وفى نصفها الثانى — عصر المدرسين — حاولت أوربا أن تبدد الظلام وتنفض عن نفسها آثار النعاس الذى استولى عليها ، وجاهر مؤرخو الفكر بأن أوربا حتى فى العصر المدرسى — ولاسيا بين عام ١٠٠٠ و١٣٠٠ م — كانت بيئة غير صالحة لنشأة العلم ، فان العلوم لاتنبت فى أرض تنتشر فيها الأمية ويشيع السحر وتفشو الخرافة ، وقد صاحب هذه الظواهر قلة الكتب وفقر المكتبات وندرة المدارس وفوضى الجامعات وفساد الأخلاق . فالكتاب المقدس كان يكاد لا يوجد خارج الأديرة . والقيام بنسخه يقتضى عاما . وشراؤه يستنفد إيراد قس أبروشيه . ومن أجل هذا قل من رجال الدين من كان يستطيع أن يحرز منه نسخة كاملة . ناهيك بكتب العلم فى ندرتها وارتفاع أسعارها . كان الكتاب العادى غير المزخرف يباع بمبلغ يتراوح بين مائة وستين ومائتى دولار أمريكى — بقيمته عام ١٩٤٩ فيما يقول ول ديورنت — وترتب على هذا ندرة المكتبات وقلة ماتحوى من مجلدات .

ويروى مؤرخو العلم أن محبى العلم من رواد حركة إحياء الآداب القديمة فى القرن الثانى عشر كان برنار من أهل نشارتر Bernard of chartres ويقال إنه قد خلف وراءه مكتبة تضم أربعة وعشرين مجلدا !! وكانت ايطاليا أغنى من فرنسا . ولهذا اقتنى أكبر رجال القانون بها « أوكيرسيوس » Occursius ثلاثة وستين كتابا ! وكانت أغنى مكتبة فى أوربا مكتبة كنيسة كنتربرى وقد كانت تضم خمسة آلاف كتاب عام ١٣٠٠ م . وأما غيرها من المكتبات الكبيرة فكانت لا تحوى أكثر من مائة مجلد ! مع استثناء مكتبة كلونى Clury التى حوت فى القرن الثانى عشر خمسمائة وسبعين كتابا؛ هذا بعض ما يقوله مؤرخو العلم عن المكتبات فى أوربا إبان العصر الذى نؤرخ له ، والمقارنة بينها وبين المكتبات فى حواضر الاسلام فى العالم العربى تلقى ضوءاً على الهوة السحيقه التى كانت تفصل بين العالمين فى مجال العالم .

وقد أدت حاجة أوربا إلى المال الذى يتطلبه إنشاء المدارس إلى فشو الأمية بين الأوربيين ، فكان لا يتعلم من البنات إلا من كن من أسر موسرة ، وكان أبناء أرقاء الأرض فى الغالب لايتعلمون ، وساءت أحوال الجامعات علميا وخلقياً (١) .

موقف الغربيين من تراث العرب العلمي :

تعرض الفكر العربى لسيل من الحملات شنها عليه باحثون لم يبرأوا من آثار التعصب الجنسى والدينى ، أو تعجلوا الحكم على التراث العربى قبل أن تستبين أمامهم معالمه ، وتتكشف لهم آثاره وكنوزه : ولكن نزعة « الشعوبية » فى الاستخفاف بالعرب وتحقير تراثهم ، لم تمنع من وجود باحثين من الغربيين أعلنو فى أمانة علمية أنهم كانوا كلما أوغلوا فى دراسة التراث العربى ازدادوا اعجاباً به وتقديراً لأهله ، وقد أشرنا من قبل إلى نللينو وألدوميلى وفون كريمر وروزنتال وسيديو ولوبون وغيرهم ونتخير الآن اثنين آخرين أحدهما مؤرخ الحضارة ولديورنت « W.Durant المولود عام ١٨٨٥ وثانيهما سيد مؤرخى العلم « جورج سارتون » + ١٩٥٦ .

فأما أولهما فانه فى مجلداته الضخمة التى أرخ فيها الحضارة قد أفرد المجلد الأول —الذى تجاوز الألف صفحة — لبيان ميراث الغرب من تراث الشرق ، وجاهر فى مقدمته بأنه قضى فى دراسة التراث الشرقى ثمانية أعوام تكشفت له أثناءها حقيقة مثيرة ، هى أن الباحث الغربى قد يقضى العمر كله فى دراسة الشرق دون أن يفهم روحه ويتعرف إلى لمحاتها الدقيقة وأسرارها الغامضة ... وقد أدرك بعد دراسة عميقة جادة لتراث الشرق أن الشرق القديم كان منبع الحضارة ومصدرها ، لأن تراثه كان أساس

---

(١) يجد القارىء صورة مروعة لفساد الأخلاق فى الجامعات الأوربية فى ذلك العهد فى W. Durant, vol. IV فى الباب الرابع والثلاثين وخاصة فى الصفحات ٩١٧ وما بعدها و٩٢٧ وليس هذا مجال الحديث عن الأخلاق .

الثقافة اليونانية والرومانية التى يظن البعض خطأ أنها كانت النبع الوحيد الذى استقى منه العقل الحديث (١) .

فاذا عرض « ديورنت » فى مجلده الرابع للتراث العربى فى الشرق الإسلامى (من ميلاد رسول الله حتى سقوط الحكم العباسى (٥٦٩—١٢٥٨م) بدأ إعجابه بالعرب وتقديره البالغ لتراثهم ، وأشار إلى ازدهار الحياة العقلية عند العرب فى القرون الثلاثة الأولى من حكم بنى العباس(٧٥٠—١٠٥٠م) معربا عن شعوره بالأسف لأن علم الباحثين بهذا التراث ناقص أشد النقص ؛ لأن آلاف المخطوطات العربية فى العلوم والآداب والفلسفة عند العرب لا تزال دفينة فى مكتبات الحواضر الإسلامية من اسطنبول والقاهرة ودمشق والموصل وبغداد ودلهى وغيرها ، بل تنقصها الفهارس التى ترشد إليها ، فوق ما يوجد من هذه المخطوطات بالاسكوريال قرب مدريد وغيرها ؛ وذلك إلى جانب أن مانعرفه من تراث هذه الفترة الغنية بآثارها ليس إلا نزرا يسيرا مما بقى من تراث العرب ، وليس هذا الذى بقى منه الا شطرا ضئيلا مما تكشفت عنه قرائحهم . ويقول المؤلف إن ما سجله فى فصوله عن هذا التراث ليس إلا قطرة صغيرة من بحره الطامى ... الخ (١) .

ويعود المؤلف فيقرر أن الإسلام قد احتل خلال خمسة قرون من الزمان (٧٥٠—١٢٥٠م) مكان الصدارة والقيادة الفكرية فى العالم كله ... ولا يفرغ المؤلف من تعداد نعم العرب فى عصورهم الوسطى على الحضارة الأوربية الحديثة حتى يقول : إن القارىء العادى قد يهوله هذا الأسهاب

---

(١) ويزيد المؤلف فيقول أن الغربيين ستتولاهم الدهشة حين يعرفون أن الكثير من مخترعاتهم الضرورية لحياتهم ، ومن نظمهم الاقتصادية والسياسية ، ومن علومهم وآدابهم وفنونهم ومعتقداتهم ، يرتد إلى تراث مصر وبلاد الشرق بوجه عام ؛ وينعى المؤلف على مؤرخى الغرب تعصبهم الإقليمى الذى يسود كتاباتهم التقليدية للتاريخ ، فيبدأونه من اليونان ، مغفلين بهذا تراث أسلافهم من حكماء الشرق ، ويصرح بأن هذه ليست غلطة علمية (academic error) فحسب ، بل أنها جهل معيب بالواقع ، وقصور شائن فى الذكاء أنظر :

W. Durant, The Story of Civilization, vol. I, Our Oriental Heritage, Preface, p. VIII and IX.

(٢) Ibid., vol. IV, p. 257.

فى عرض الحضارة الإسلامية ، ولكن العالم يضيق بهذا الإيجاز المخل الذى عرضنا به تراثها . إن فى عصور التاريخ الذهبية وحدها يستطيع المجتمع أن ينجب مثل هذا العدد الضخم من أعلام الفكر الذين نبغوا فى ميادين العلوم والآداب ، كما أنجب الإسلام فى القرون الأربعة التى تفصل بين عهد الخليفة الرشيد وأيام الفيلسوف ابن رشد (٧٨٦–١١٩٨ م) ، وقد كانت بعض جوانب هذا النشاط المزدهر مستقاة من تراث اليونان ، ولكن الكثير منه كان خلقا أصيلا مبتكرا لا يتيسر تقديره ، بل أن بعض جوانب هذه النهضة هو الشاهد على تحرر الشرق الأدنى من سيطرة اليونان العلمية ... إلى آخر ما يقوله هذا المؤلف النزيه [١] .

هكذا حرص مؤرخ الحضارة السالف الذكر على أن يتنبه إلى دور الشرق القديم فى ابتداع الحضارات ويؤكد تأثيره البالغ فى اليونان الذين يظن جمهرة مؤرخى الفكر من الغربيين أنهم مصدر الحضارة الحديثة ، ويشير إلى أن العرب فى العصور الوسطى قد أحيوا بيقظتهم العقلية تراث الشرق القديم وكانوا النبع الذى نهلت منه أوربا منذ بدء نهضتها الحديثة .

وفى هذا التيار نفسه سار مؤرخ العلم «جورج سارتون» Sarton ١٩٥٦ +

إن جمهرة مؤرخى الفكر من الغربيين مع اعترافهم بسبق الشرق القديم إلى ابتداع الحضارات ، وتأثر اليونان بتراث حكمائه ، متفقون على أن الفلسفة اليونانية (وهى تشمل العلم فى كل صوره) خلق أصيل جاء على غير مثال . وان ماسبقها من تراث الشرق القديم كان يمثل مرحلة ماقبل العلم بمعناه الدقيق ، وفى ضوء هذا أخذ هؤلاء المؤرخون يتحدثون عما سموه « بالمعجزة اليونانية » فاليونان عندهم هم الذين اخترعوا الفلسفة وابتدعوا العلم الطبيعى وأنشأوا العلم الرياضى — فيما يقول أمثال برترندرسل B. Russell

لكن « سارتون » مؤرخ العلم يهدم هذا التصور الوهمى للمعجزة اليونانية ، ويجاهر أن العلم اليونانى كله يقوم على أسس من تراث الشرق — والعرب

2.—Ibid, vol. IV, p. 341-43.

3.—Bertrand Russell, The History of Western Philosophy, 1948, p. 21 ff.
وقد عرضنا لمناقشة هذا الرأى فى كتابنا أسس الفلسفة طبعة خامسة ص ٤٢ وما بعدها

من شعوبه — وما كان يمكن للعبقرية اليونانية أن تحقق كشوفاتها العلمية المعجزة بغير الافاده من أصولها الشرقية ، فليس من حق الغربيين أن يستبعدوا الأب والأم اللذين نشأت عنهما هذه المعجزة اليونانية ، أما الأب فهو التراث المصرى القديم ، وأما الأم فهى ذخيرة بلاد ما بين النهرين (١) . . .

فاذا عرض « سارتون » للعرب وتراثهم العلمى فى العصور الوسطى ، اعترف بأنه حين شرع فى إعداد مادة لمقدمته المعروفة فى تاريخ العلم (٢) ، أغفل شأن العرب مجاراة لمن يرون أن تراثهم هو تراث اليونان فى ثوب عربى ، فلما نهض بدراسة التراث العربى أدرك خطأه وعدل عن منهجه ، وأولى العرب من التقدير البالغ ما جعله يصف تراثهم « بالمعجزة العربية » وقابل بهذا ما سموه بالمعجزة اليونانية .

وهو يفسر هذا فى بحث ألقاه فى مؤتمر نظمته جامعة برنستون (٣) ، فيقول إن فى وسعنا أن نتحدث عن معجزة الثقافة العربية كما نتحدث عن معجزة الثقافة اليونانية . ويكون معنى المعجزة فى الحالين متساويا ، وقد يرى البعض أن فى هذا غلوا . لكن الذى حدث فى بلاد اليونان ثم فى بلاد العرب كان من الغرابة بحيث يحمل الإنسان على التطرف فى التعبير ... إن ماحققه العرب فى مجال العلوم يكاد لا يصدق .

وفى بحث آخر (٤) يقول « سارتون » فى تفسير المعجزة العربية : إن خلق حضارة جديدة عالمية شاملة شمول الموسوعات فى أقل من قرنين من الزمان ، لأمر يمكن وصفه ، ولكن من المستحيل تفسيره وتحليله على نحو مقنع ، فان هذه الحركة تبدو عند مقارنتها بالحركة العلمية عند اليونان أعظم شأنا — من ناحية الكم وإن لم تكن أعظم كيفا — ومع هذا فقد كانت

1.—Sarton, The History of Science and the New Humanism, 1956, p. 73-75.

2.—G. Sarton, Introduction to the History of Science

الجزء الثانى وهو يقع فى مجلدين فى نحو ١٢٠٠ صفحة .

(٣) لدراسة شئون الشرق الأدنى الثقافية والاجتماعية وقد نشر فى كتاب :

Near Eastern Culture and Society

4.—Sarton's History of Science and the New Humanism

أنظر بخاصة ص ٨٧ — ٩

حركة خلاقة تتميز بالأصالة والابتكار ، بل كانت أعظم حركة علمية تتصف بالأصالة منذ مطالع العصور الوسطى حتى نهاية القرن الثالث عشر ... وقد أخذ سارتون يعدد نعم العرب وأفضالهم على العلم فى ميادين علم الجبر وحساب المثلثات والهندسة والفلك والطب والكيمياء والبصريات وعلم الظواهر الجوية ... ثم يقول إننا إذا نظرنا إلى تراثهم بمنظار بيئتهم ، وقارنا بين جهودهم وجهود غيرهم من معاصريهم ، بدا تفوقهم الكاسح واضحا جليا ، ومنذ منتصف القرن الثامن حتى نهاية القرن الحادى عشر كانت الشعوب الناطقة بالضاد — ومن فيها من الذميين — تتقدم موكب الحضارة فى الدنيا كلها ، ويرجع الفضل إلى علمائها فى أن لغة القرآن المقدسة قد أصبحت لغة العلم العالمية ، وأداة التقدم الإنسانى ، وإذا كنا — نحن الغربيين — نرى أن أخصر طريق يسلكه الرجل الشرقى إلى تحصيل المعرفة هو أن يتمكن من معرفة لغة من لغات الغرب الرئيسية ، فكذلك كانت اللغة العربية بالنسبة للغربيين إبان تلك القرون ، هى المفتاح ، بل يكاد يكون المفتاح الوحيد الذى يسلم إلى الثقافة الواسعة الجديدة .

ويؤكد سارتون أن تفوق الثقافة الإسلامية فى القرن الحادى عشر — خاصة — كان كاسحا إلى حد يفسر لنا السر فى كبرياء العرب العقلية ، ويقول إن من السهل علينا أن نتصور علماء العرب وهم يتحدثون — فى تلك العصور — عن « الغربيين الهمج » بنفس الروح التى يتحدث بها — فى العصر الحديث — علماؤنا — نحن الغربيين — عن الشرقيين . ولو قدر للمسلمين فى العصور الوسطى أن يعرفوا علم تحسين النسل ، لكان من المحتمل أن يعملوا على تعقيم الغربيين من النصارى واليونانيين تطهيرا للبشرية عن تخلفهم الذى لا رجاء فيه !

ويعقد « سارتون » مقارنة بين مسلمى الشرق ونصارى الغرب الأوربى إبان النصف الأول من القرن الحادى عشر فى ميادين الرياضة والفلك وغيرها من المجالات العلمية ، فهذا الفارق بين تفوق المسلمين وتخلف الأوربيين مثير ورائع ، مستشهداً على تفوق الثقافة الإسلامية الكاسح بشهادة كبار

المفكرين الأوربيين أواخر القرن الثالث عشر ، وفى مقدمتهم « البير الكبير » + ١٢٨٠ و « روجر بيكون » + ١٢٩٢ « وريموندلل » + ١٣١٥.

ثم يمضى « سارتون » إلى الحديث عن مفخرة العرب فى العصور الوسطى ، وهى ابتكار الروح العلمية التجريبية ، أو بالأخرى احتضانها وتعهدها بالنمو ، ويزيد فيقول إن إعجابنا — نحن الغربيين — بالعلم اليونانى — بالغا ما بلغ هذا الإعجاب — فاننا لا نملك إلا الاعتراف بتخلف اليونان فى هذا المضمار ، مضمار المنهج التجريبى الذى أصبح اليوم قوام العلوم التجريبية الحديثة .

ثم ينبه « سارتون » إلى أمرين خطرين توخاهما بدراسته . أولهما أن يزور العلم — ومن بينها اصطناع المنهج التجريبى واصطناع الرياضيات ، بل فى الحقيقة يزور العلم فى كل صوره ، قد تلقاها الغرب عن الشرق ، وان شعوب الشرق هى التى نهضت بتنميتها إبان العصور الوسطى ، فالعلم الطبيعى التجريبى لا يدين بوجوده للغرب وحده ، بل شارك فيه الشرق والغرب معا .

ويقول موضحا الغرض الثانى من بحثه : « انى مقتنع كل الاقتناع بأن الغرب لا يزال فى حاجة إلى الشرق اليوم بقدر حاجة الشرق إلى الغرب ... وينبغى ألا نتورط — نحن الغربيين — فى الخطأ الذى زل إليه اليونان حين لبثوا قرونا على اعتقاد بأنهم الأوحدون فى العالم ، وأنكروا الروح السامية وعدوا الأمم الغربية عنهم برابرة وهمجا ، فكان سقوطهم الأخير مريعا بقدر ما كان تفوقهم باهرا ، وعلينا أن نذكر الانسجام الذى كان قائما بين الشرق والغرب ، فكم من مرة هبط علينا الالهام من سماء الشرق ، فلماذا لا نتوقع أن يحدث ذلك مرة أخرى ؟ إن الدلائل قائمة على أن الأفكار العظيمة سيظل الغرب يتلقاها عن الشرق ، وعلى الغربيين أن يكونوا على استعداد لاستقبالها » .

ويختم سارتون بحثه عن الشرق والغرب بقوله : إن الذين يقفون من الشرق موقفا عدائيا فظا ، ويغالون فى تقدير حضارتهم الغربية غلوا فاحشا ،

أكثرهم ليس لديه المام بالعلم ولا تفهم له ، وبالتالى فهم غير خليقين بالتعالى الذى يغالون فى التفاخر به ، ومتى تركوا إلى أنفسهم قضت نزواتهم المتعارضة على أسباب تفاخرهم ... أما رجل العلم الذى لم يفسده الكبر ، ذلك الذى يتحيز إلى الغرب ويتخذ موقفا عدائيا من الشرق ، بل يذكر أن الشرق هو مصدر الأفكار العظيمة التى تلقاها الغرب ، مثل هذا العالم يبدو أكثر من سواه كفاية وأعظم التزاماللنزعة الإنسانية ، وأخلص فى خدمة الحقيقة ، إنه الإنسان المتحضر الأسمى (١)

كلمة أخيرة :

دب الضعف فى كيان الدولة الرومانية منذ القرن الثانى لميلاد المسيح ، واجتاحت القبائل الجرمانية المتوحشة عاصمتها الغربية (روما) أواخر الخامس الخامس (٤٧٦ م) فشاعت الفوضى وفشت الجهالة وساد التخلف وانطفأ مشعل الحضارة فى أوربا نحو خمسة قرون أخرى من الزمان . وفى خلال ذلك نشأت فى الشرق العربى حضارة جديدة ، إذ ظهر الإسلام فى القرن السابع فى شبه الجزيرة العربية وبسط سلطانه على الشام والعراق وغيرهما فى آسيا ، وعلى مصر والسودان والمغرب فى أفريقيا ، وعلى أسبانيا وصقلية وكريت فى أوربا ، فكانت الدولة العربية التى نمت فى ظلها منذ منتصف القرن الثامن حضارة مزدهرة ناضجة عرفنا بعض مقوماتها وآثارها فى حديثنا السالف .

فالوقت الذى أوقد فيه العرب هذه النهضة الوضاءة المشرقة ، كانت أوربا أثناءه — بل قبله وبعده — فى حال مزرية من البداوة والتخلف ، ولما بدأت تستيقظ منذ بدء العصر المدرسى الذى أعقب عصر الظلام السالف الذكر (أى منذ القرن العاشر) — ارتدت إلى تراث العرب وراحت تنهل من معينه ، ثم نهضت فى صقلية منذ النصف الثانى من القرن الحادى عشر ، وفى أسبانيا منذ النصف الأول من القرن الثانى عشر ، نهضت أوربا بحركة ترجمة واسعة النطاق ، نقلت فيها كنوز الفكر العربى إلى اللاتينية لغة المثقفين من أهل العالم الأوربى .

(١) Ibid, p. 105 ff.

وفى الوقت الذى بلغت فيه الحضارة العربية أوج تقدمها وخاصة فى بلاد الأندلس (أسبانيا) نشأ نظام الاقطاع فى أوربا منذ القرن الثامن . ونما وتشعب إبان القرن التاسع ، وفى ظله عانى سواد الشعب (طبقة الأرقاء) الأمرّين من طبقة الحكام ، وتعرضت أوربا خلال القرنين العاشر والحادى عشر لغارات قبائل الشمال والوسط ... وبدت مراكز الثقافة فى أوربا — فى القرن التاسع خاصة — مجرد أبراج يقيم بها أمراء الإقطاع الهمج الذين كانوا — فيما يقول مؤرخو الفكر من الغربيين — يفاخرون بأنهم أميون لا يقرأون ولا يكتبون . وكان أكثر رجال المسيحية علما هم الرهبان الجهلة الذين كانوا يقضون أوقاتهم فى الأديرة يكشطون الكتب القديمة لينتفعوا بورقها فى نسخ كتب العبادة . وفى ضوء هذا أصبحت غاية البحث العلمى هى الكشف عن جلال الله وروعة حكمته البادية فى الخليقة ، وفى ضوء هذا استبعد من ميادين البحث علم طبقات الأرض وعلم الحيوان وعلم الأنثروبولوجيا ونحوه ممـا يتنافى مع نظرة المعسكرات المتزمتة إلى حقائق هـذه العلوم . وإذا كان علم الطب لم يعدم بين القدماء أمثال « أبقراط » + ٣٧٧ ق م ممن أقاموا الطب على التجربة . فان رجال اللاهوت فى العصور الوسطى قد ردوا الأمراض إلى عوامل خفية أظهرها حقد الشيطان وغضب الله ، وتعرض الأطباء للاتهام بالالحـاد أو مزاولة السحر ، وكان عقاب كلهما مريرا ، وكان علم الكيمياء فنا شيطانيا خبيثا يتعرض المشتغلون به لأشد صنوف العـذاب ، وكان علم الفلك موضع استخفاف ، فمن ذلك أنهم سلموا بنظرية بطليموس + ٢٠١ م فى اعتبـار الأرض مركز الكون ، والقول بأن الشمس وسائر الكواكب تدور حولهـا (Geocentric theory) ورفضوا نظرية أرسطارخوس (معاصر بطليموس) المضادة التى اعتمدها العلم الحـديث (Heliocentric theory) ومن أجل هـذا اضطهدوا رواد علم الفلك الحـديث من كوبرنيكوس + ١٥٤٣ وجاليليو + ١٦٤٢ واتباعها حتى مطالع القرن التاسع عشر . وكذلك كان حال رجال اللاهوت مع علم الجغرافيا ، فاستخفوا بالبحث فيما إذا كانت الأرض كروية

أم مسطحة ، ورفضوا نظرية الأنتيبود Antipode (أى القول بأن الجانب المواجه لموطننا من الأرض معمور بالخلائق) وناصبوا العداء رواد علم الأحياء ، فحاربوا نظرية النشوء والارتقاء ، ولا سيما بعد ظهور نظرية التطور عند داروين + ١٨٨٢ وواصلوا اعتقاد أسلافهم فى السحر والجن والخوارق حتى ردوا الأوبئة والزوابع والقحط وكسوف الشمس وخسوف القمر وغيرها من الظواهر الطبيعية ، بل حتى الكوارث الاجتماعية ، إلى فعل الشياطين !

وكان الخطر الذى يهدد العلم هو إدخال رواده الجدد فى زمرة الملحدين الذين تصدى المتزمتون من رجال اللاهوت لمحاربة نزعاتهم ، وكان أخطر سلاح استخدم فى مقاومة هؤلاء العصاة هو محاكم التفتيش أو ديوان التحقيق Inquisition وقد أنشىء فى النصف الأول من القرن الثالث عشر ، ومكنت له السلطات التنفيذية إلى حد أن فردريك الثانى + ١٢٥٠ (الذى كان يشايع الفكر الحر ، ويستهويه علم العرب ، كان خصيما للحرية السياسية ، شديدا على المارقين حتى أصدر قوانين تقضي باهدار دمهم ومصادرة أملاكهم ... ودخل رواد الفكر الجديد فى زمرة هؤلاء . وكان أظهر أعمال هذا الديوان وضع فهرس للكتب المحرمة على المؤمنين ، ونشاط السلطات الدينية فى مراقبة المطبوعات ، وسارت الجامعات في هذا التيار ، فأضحت معاقل للاستبداد وأوكارا للرجعية ، وخضعت لسياسة التعليم السلمى الذى يحرم تعليم الطلبة حقائق لا يعتمدها المتزمتون من رجال اللاهوت .

وكان هؤلاء قد رفضوا فى القرن الثانى عشر دعوة أبيلار + ١١٤٢ Abelard إلى تحرير العقل وجعله معيار التقيم ، وضاقوا فى القرن التالى — وهو قرن تنوير — بدعوة روجربيكون ١٢٩٢ م R. Bacon إلى التجربة مصدرا للحقائق الكونية ، وكان قد استقى هذه النزعة من تراث العرب الذي

كان شديد الاعجاب به ، وكان هذا من أظهر معالم الجو العقلى فى أوربا فى تلك العصور (١) .

وفى ضوء هذا كله بدا معقولا ما يقوله الباحثون من الغربيين من أن اليقظة العلمية التى عرفنا أهم مقوماتها عند العرب فى العصور الوسطى ، كان يقابلها فى أوربا تخلف شائن رزحت تحت الكثير من أعبائه حتى مطالع عصورها الحديثة . بل إن مؤرخ العلم « جورج سارتون » يجاهر فى بحث له عن العلم فى عصر النهضة الأوربية بأن هذا العصر — الذى شغل القرنين الخامس عشر والسادس عشر — كان عصر إحياء وازدهار للفنون والآداب ، ولكنه كان عصرا أهملت فيه العلوم حتى كانت عند رواده موضع احتقار. بل قال عنه جون أدنجتون سيموندز J. A. Symonds + ١٨٩٣ إنه يمثل فى العلم العصور الوسطى فى مرحلة الانحلال .

وانتهى الباحثون من الغربيين إلى أن العرب قد نهلوا من علوم الأوائل — شأنهم فى هذا شأن أهل الحضارات من شعوب الأرض طرا — ولكنهم لم يقفوا عند حد الطلب ، ولم يقنعوا بما كسبوا من كنوز المعارف ، وإنما توخوا أن يتحرروا تدريجيا من التقديس الخرافى للأوائل ، وأن يرفعوا عن عقولهم سيطرة الاعجاب الشديد بتراثهم — على غير ما كان الحال عند الأوربيين بعد ذلك ابان نهضتهم ، حين الّهوا اليونان وتعصبوا لما نقلوا ووقفوا عنده جامدين ، فاستعصى عليهم أن يتجاوزوا مرحلة النقل إلى مرحلة التجديد والابداع ؛ تيسر للعرب ان ينقدوا ماخلفه القدماء وأن يكشفوا

---

(١) اقرأ فى تصوير هذا الجو :

توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ط ٢ (١٩٥٨) — ولا سيما الفصول الأول والثالث والخامس والثامن) .

A.D. White, The History of the warefare of science with theology in christendom, 2 vols.

J.B. Bury, A History of freedom of thought

J.W. Draper, The History of conflict between religion and Science

وهو مترجم إلى الفرنسية :

عن أخطائهم ، ففتحوا بهذا طريق الانتاج الخصب الأصيل ، وهو الذي نقلت أوربا تراثه العربي ، في حركة الترجمة التي بدأت في صقلية وأسبانيا وامتدت بضعة قرون من الزمان ، فأثرى التراث الأوربي ومهد لأهله طريق الأصالة والابتكار .

ولكن بعض مؤرخي الغرب يتنكرون لهذا الجميل ، ويأبون الاعتراف به ويعتقدون أن اليونان هم وحدهم مصدر العلوم والآداب . واقترن هذا باشفاق من الإعراب عن العرفان بجميل العرب ، والإعتراف بمدى العون الذي قدموه لها حتى انتقلت من الهمجية إلى المدنية .

هذا من ناحية بعض الغربيين من الكتاب ،أما من ناحيتنا نحن العرب ، فقد بدت عوائق حالت دون تقديرنا للتراث العربي على الوجه الأكمل ، أولها اقتنان الكثيرين منا بالمدنية الغربية إلى حد الاستخفاف بتراثنا العربي ، وثانيها أن هذا التراث الغني الخصب لم يبق منه الا النذر اليسير ، بعد أن أتت عليه غارات المغول وأمثالهم من الجهال ، وطمس الكثير من معالمه تعصب الفرنجة في جنوبي أوربا الغربية ، وهذا بالإضافة إلى أن ما وصلنا من ذخائر هذا التراث لا يزال بكراً لم تتناوله بعد دراسة علمية مفصلة ، ومانقل من هذا التراث إلى اللاتينية انتحله المترجمون لانفسهم ولم ينسبوا الكثير منه إلى أصحابه من العرب .

فاذا لاحظنا هذا كله كان أقل ما يقال في تقدير التراث العلمي العربي ، أن الحركة العلمية في تاريخ البشرية . تدين للعرب بثلاثة أمور :

أولها أنهم صانوا تراث أمم الأرض المتحضرة التي سبقتهم أو عاصرتهم ، وحفظوه من الضياع في عصور التخلف والجهالة والبداوة : وثانيها أنهم أضافوا إليه كنوزا من المعارف الأصيلة المبتكرة لم تكن معروفة من قبل ، وثالثها أنهم أسلموا هذا التراث الغني الخصب بكل مافيه من ذخيرة إلى أوربا في مطلع يقظتها منذ مطالع العصر المدرسي (١)

---

(١) سيتضمن كتابنا : « قصة العلم في تراث العرب » فصلا مسهباً عن تأثير الفكر العربي في الفكر الأوربي .

يقول « الفريد جيوم » A. Guillaume لو أن العرب كانوا برابرة همجا كالمغول الذين أطفأوا جذوة العلم فى المشرق العربى ... لتأخر عصر النهضة فى أوربا عن موعده بأكثر من قرن ... وقد قضى جهل أسلافنا من الغربيين بلغة العرب ألا يتذوقوا الا القليل من هذه الحياة الخصبة المنوعة ... وسوف نرى – نحن الغربيين – عندما تخرج إلى النور الكنوز العربية المودعة فى دور الكتب الأوربية – والشرقية – أن تأثير العرب الخالد فى الحضارة الأوربية . كان أجل شأنا وأعظم خطرا مما عرفناه حتى اليوم .

* * *

هذه لمحة إلى تراث الفكر العربى فى عصر الاسلام الذهبى ، وهو الذى جعل العرب أئمة النور والثقافة إبان تلك العصور ، وحماة العلم فى كل بلد نزلوا به : أضاءوا بنور العلم المشرق الإسلامى ، ومضوا غربا حتى بسطوا سلطانهم أوائل القرن الثامن على أسبانيا ، ولم ينحسر حكمهم عنها الا آخر القرن الخامس عشر (بسقوط غرناطه فى يد ملوك الأسبان عام ١٤٩٢ م) وحاولوا نشر رسالتهم فى أوربا كلها ، فولوا وجوههم شطر فرنسا ، ولو لم يوقف زحفهم « شارل مارتل » فى موقعه « تور » لخضع غرب أوربا لحكمهم ، وفى أوائل القرن التاسع فتحوا قبرص ونشروا عليها طيلسانهم حتى آخر القرن الحادى عشر حين اكتمل انتصار الفتح النورماندى عام (١٠٩٢ م) واستولوا على جنوبى إيطاليا وحولوا البحر الأبيض إلى بحيرة عربية ... وكانوا كلما نزلوا بلدا نشروا فى ربوعه العدل والتسامح الدينى ، وأضاءوا جنباته بنور العلم والعرفان .

مصـــادر البحث

١ — من مؤلفات علماء العرب فى عصر الإسلام الذهبى فى :

(ا) العلوم الطبيعية والرياضية :

جابر بن حيان المتوفى عام ١٩٨ هـ — ٨١٣ م : (واسمه عند الفرنجة Jabir [١]) : رسائل جابر بن حيان — (مختارات) صححها ونشرها بول كراوس P. Kraus — مكتبة الخانجى بالقاهرة ١٩٣٥

وفى اللغات اللاتينية والألمانية والانجليزية خاصة ترجمات كثيرة لمخطوطات فى الكيمياء تنسب إلى جابر بن حيان ، حسبنا أن نشير إلى كتابات ارنست دارمشتتر Ernst Darmastaedter وانظر هو لميارد E. J. Holmyard, The Arabic Works of Jabir, englished by Richard Russel, 1678, London, 1928. (حـ ١ ويحوى ١١ نصا عربيا)

وانظر : د . زكى نجيب محمود : جابر بن حيان (العدد ٣ من سلسلة أعلام العرب — القاهرة ١٩٦٢)

الخوارزمى (أبو عبد الله محمد بن موسى) المتوفى ٢٣٦ هـ — ٨٥٠ م : واسمه عند الفرنجة Algorismo, Algoritmus : حساب الجبر والمقابلة نقله إلى اللاتينية جيرار الكريمونى — وقد نشر F. Rosen النص العربى (تحت عنوان المختصر فى حساب الجبر والمقابلة) مع الترجمة إلى الإنجليزية (لندن ١٨٥٠) (The Algebra of Moh. ed Ben Mousa) وقد نشره فى مصر د . على مصطفى مشرفه ، د . محمد مرسى أحمد (الجبر والمقابلة) — القاهرة ١٩٣٧ — وكتاب صورة الأرض من المدن والجبال والبحار والجزائر والأنهار — استخرجه من كتاب جغرافيا بطليموس ،

---

(١) وضع الفرنجة كتباً كيميائية فى القرن ١٣ نسبوها إلى جابر فأطلق « برتيلو Berthelot » على مؤلفها المجهول اسم Geber تمييزاً له عن جابر ابن حيان العربى (Jabir)

وقد صححه هانس فون مزيك (Mizk (Hans Von — مطبعة الرابطة . بغداد ١٩٦٢ — وطبعه فينا — ووضع عنه نللينو دراسة قيمة (١٨٩٥) وله كتب أخرى منشورة باللاتينية ، منها ٣ أبواب فى الحساب نشرها ناجل Alfred Nagel ووضع S. Gandz كتابا عن مصادر جبر الخوارزمى .

ثابت بن قرة المتوفى عام ٢٨٨ هـ — ٩٠٠ م : الذخيرة فى علم الطب . نشرته الجامعة المصرية (وقد ضبطه وترجم مصطلحاته إلى الإنجليزية د. جورجى صبحى — ١٩٢٨) .

الرازى (أبو بكر محمد بن زكريا) المتوفى عام ٣١١ هـ — ٩٣٢ م : (ويسميه الفرنجة Rhazes أو Arrazi أو غير ذلك) : الحاوى (Continens) ويسمى الجامع الحاصر لصناعة الطب (وليس بين نسخه المخطوطة أو المطبوعة ما يجمع كل محتويات هذه الموسوعة) فيما يقول رينو H.P. Reinaud مترجم كتاب ادور براون فى الطب العربى إلى الفرنسية) — (وهو ١٢ جزءا فى فهرس كتب الرازى للبيرونى ، ٢٥ جزءا فى الترجمة اللاتينية — وقد ترجم إلى اللاتينية فى كتاب Liber Dictus Elhain, Brescia ١٤٨٦ وطبع عدة مرات — وترجمه فى البندقية فرج بن سالم ، وله نسخة مخطوطة فى المكتبة الأهلية بباريس من عام ١٢٨٢ .

كتاب المنصورى (مهدى إلى امير خرسان المنصور بن اسحاق) : وقد نشر الجزء الخاص بالتشريح (مع أجزاء من كتاب الكناش الملكى لعلى بن عباس والقانون لابن سينا) P. de Koning فى ٣ أجزاء — ليدن ١٩٠٣ ونشرت له فى العصور الوسطى عدة ترجمات ؛ وطبع كثير منها فى عصر النهضة الأوربية ، أولها فى ميلانو ١٤٨١ وترجمه فى برلين W. Brunner ١٩٠٠ ونشر بالايطالية ثلاث طبعات قديمة .

رسالة الجدرى والحصبة . نشر النص العربى مع ترجمته الإنجليزية تحت عنوان : W. A. Greenhill, Treatise on the Small pox and measles (لندن ١٨٤٨) وترجمها إلى اللاتينية E. Valla البندقية عام ١٤٩٨

(وإلى اليونانية Jacque Goupyl) باريس عام١٥٤٨(... وإلى الفرنسية Jacque Poulet (باريس ١٧٦٣) ولها ترجمة فرنسية أخرى قام بها L. Leclerc و Lenoir (باريس ١٨٦٦) والنص العربى منشور أيضا مع ترجمة فرنسية نشرت بلندن عام ١٨٩٦ للمستشرق P. de Koning وترجمتها إلى الالمانية Karl Opitz (ليبزج ١٩١١) .

الحسن بن الهيثم المتوفى ٤٢٢ هـ — ١٠٢٩م ويسميه الفرنجة Alhazen : — المناظر (فى سبعة أجزاء) وقد شرحه فى القرن الرابع عشر العالم العربى كمال الدين أبو الحسن الفارسى المتوفى عام ١٣٢٠ م (مع اضافات) وطبع كرنكو هذا الشرح فى جزأين مع النص الأصلى (حيدر أباد ١٩٢٨)

وتوجد ترجمات لاتينية فى العصور الوسطى لهذا الكتاب وغيره من مؤلفات ابن الهيثم — ونشر Risner عام ١٥٧٣ ترجمة لا تينية كاملة فى سبعة أجزاء لكتاب المناظر نشرة Risner فى أواخر القرن السادس عشر — مقالة فى استخراج القطب على غاية التحقيق ، نشرها بالألمانية Carl Schoy ١٩٢٠ — مجموعة رسائله (وهى ثمان) طبع الهند ١٣٠٧

— انظر د . مصطفى نظيف : الحسن بن الهيثم : بحوثه وكشوفه البصرية — جزآن — (جامعة القاهرة ١٩٤٢—١٩٤٣) . محاضرات ابن الهيثم التذكارية — جامعة القاهرة ١٩٣٩

على بن العباس المجوسى المتوفى عام ٣٨٤ هـ/ ٩٩٤ م (ويسميه الفرنجة Haly Abbas — الكناش الملكى (Riber Regius) أو كامل الصناعة الطبية جزآن القاهرة ١٨٧٧ وترجم إلى اللاتينية مرتين (فينسيا ١٤٩٢ وليون ١٥٢٣) وترجم قسطنطين الافريقى شطراً منه .

أبو القاسم الزهراوى المتوفى عام ٤١٤ هـ / ١٠١٣ م : ويسميه الفرنجة Ezzahrawy, Abuleasis وغير ذلك) : كتاب التصريف لمن عجز عن التأليف طبع لكنو ١٩٠٨ ترجم عقب ظهوره إلى العبرانية ثم اللاتينية بفنيسيا ١٤٩٧ واستر اسبورج ١٥٣٢ وبال ١٥٤١ ونشر الجزء الخاص بالجراحة فى نصه

العربى مع ترجمته إلى اللاتينية فى مجلدين (اكسفورد ١٧٧٨) وظلت طبعاته اللاتينية متداولة طوال القرنين ١٥ و ١٦ .

ابن سينا (أبو على الحسين بن عبدالله — الشيخ الرئيس) المتوفى عام ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧ م ويسميه الفرنجة Avicenna : كطبيب : القانون فى الطب ويقع فى خمسة كتب .. طبعة بولاق القاهرة (١٣ جزءا) ١٨٧٧ — طبعة روما (١٥ جزءا (١٥٩٣ — وترجمه إلى اللاتينية جيرار الكريمونى ونشرت ترجمته مرات عدة فى عصر النهضة (كاملة أو ناقصة) ومن أقدم نسخها الكاملة طبعة ميلانو ١٤٧٣ وبادوا ١٤٧٦ والبندقية ١٤٨٢ وله ترجمة عبرية طبعت فى نابلى ١٤٩١ — ١٤٩٢ ونشر فى البندقية ١٥٢٧ و ١٥٩١ و١٦٠٨ (بل بلغت طبعاته باللاتينية أواخر القرن ١٥ ست عشرة طبعة ثم أعيد طبعه عشرين مرة فى القرن ١٦ — وهذا عدا الطبعات التى شملت أجزاء منه وهى — كالشروح التى وضعت عن القانون — تتجاوز التصور عددا

— انظر : مؤلفات ابن سينا وضع الأب ج . ش . قنواتى (فى مهرجان ابن سينا) (جامعة الدول العربية بالقاهرة ١٩٥٠) .

والكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا — جامعة الدول العربية بالقاهرة ١٩٥٢ وانظر ابن سينا فى مؤلفات العرب فى الفلسفة بعد صفحتين .

البيرونى (أبو الريحان محمد أحمد) المتوفى عام ٤٤٠ هـ — ١٠٤٨ م ويسميه الفرنجة Al-Birûni

— تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مرذولة — تاريخ الهند — نشر النص العربى ادورد سخاو E. Sachau بلندن ١٨٨٧ وأعيد طبعه ١٩٢٥ — وترجم إلى الإنجليزية عام ١٨٨٨ فى جزأين ، وأعيد طبعه بلندن عام ١٩١٠

— الآثار الباقية عن القرون الخالية (عند الغربيين Chronologie des anciens peuples) نشر نصه سخاو فى ليبزج ١٨٧٨ وأعيد طبعه

عام ١٩٢٣ وله ترجمة انجليزية فى لندن ١٨٧٩ – استخراج الأوتار فى الدائرة بخواص الخط المنحنى فيها – نشره سوتر H. Sauter بالألمانية ١٩١٠ – وحققه أحمد سعيد الدمرداش (الدار المصرية للتأليف والترجمة بالقاهرة .

– القانون المسعودى – نشرته وزارة المعارف الهندية فى ٣ أجزاء ١٩٥٤ – وضعت عنه دراسات كثيرة ولا توجد له ترجمة (إلا قطعة نشرها رايت R. Ramsay Right فى لندن عام ١٩٣٤ تحت عنوان :

Al-Birüni, The Book of the construction in the elements of astrology

– الجماهر فى معرفة الجواهر – حيدر أباد ١٣٥٥ هـ

الشريف الإدريسى (أبو عبد الله محمد بن محمد) المتوفى عام ٤٥٧ هـ / ١٠٦٦ م – نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق (الكتاب الروجارى لأنه وضعه فى عهد روجار الثانى + ١١٥٤) وكان شرحا لخريطة للعالم كله رسم فيها بدقة شواطىء الأنهار ومجاريها ...) وليس للكتاب حاليا طبعة كاملة – له ترجمة فرنسية غير دقيقة قام بها Amédee Janbert (جزآن باريس ١٨٣٦ – ٤٠) وثمة ترجمات كثيرة لأجزاء من الكتاب قام بها R. Doz و M. De Joeje (ليدن ١٨٦٦) وكذلك A. Blasquez (مدريد ١٩٠١) وبالايطالية مع النص العربى (روما ١٨٨٣) وبالألمانية ١٨٨٥ وبالسويدية أوبسالا ١٨٩٤ .... وأخرى كثيرة .

نصير الدين الطوسى (محمد بن محمد بن حسن أبو جعفر) المتوفى عام ٦٧٣هـ – ١٢٧٤ :

– شكل القطاع – طبع فى الآستانة عام ١٣٠٩

– تحرير أصول الهندسة والحساب (المنسوب إلى اقليدس) طبع فى روما مع نصه العربى ١٥٩٤ م

ابن نفيس (القرشى المصرى) المتوفى عام ٦٨٧ هـ – ١٢٨٨ م

(ويسميه الفرنجة Ebenefis) .

– شرح تشريح ابن سينا

ـ موجز القانون (كتاب ابن سينا مع حذف قسم التشريح والفسيولوجيا) ـ له طبعات شرقية متعددة ـ وشروح كثيرة منها : حل الموجز لجمال الدين محمد الاقصرائى أواخر القرن ١٤ ـ وشرح الموجز لنفيس بن عوض الكرمانى (القرن ١٥) ـ وقد طبعت كتب ابن سينا فى البندقية ١٥٤٧ انظر : د. بول غليونجى : ابن النفيس ـ العدد ٥٧ من سلسلة أعلام العرب) القاهرة ١٩٦٦[1] .

(ب) نماذج من مؤلفات العرب فى الفلسفة وعلومها :

(١) فى الفلسفة :

ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله) المتوفى عام ٤٢٨هـ ـ ١٠٣٧ م

الشفاء : المطبوع منه الطبيعيات والألهيات (منه فى المنطق والطبيعيات والالهيات باشراف المجمع اللغوى بالقاهرة (١٩٥١ ـ ١٩٦٥)

ـ النجاة ـ القاهرة طبعة السعادة ١٣٣١ (فيه أجزاء من الالهيات وكتاب النفس نقلا عن الشفاء) .

ـ الاشارات والتنبيهات ـ طبعة فرجيه Forget ليدن ١٨٩٢ وطبعة سليمان دنيا ١٩٤٨و١٩٤٩ ـ ونشر Mehren انماط القسم الثانى الأخيرة وترجمها إلى الفرنسية (ليدن ١٨٩١)

(انظر ماذكرناه عنه فى كتبه كطبيب ص ٩٩)

الفارابى (أبو نصر) المتوفى عام ٣٣٩ هـ ـ ٩٥٠ م :

ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ـ القاهرة ١٩٠٦ و ١٩٠٧ ـ بيروت دار المعرفة ١٩٥٥ .

---

(١) ابن البيطار (أبومحمد عبد الله بن أحمد المتوفى عام ٦٤٦ هـ ١٢٤٩ م

الجامع فى الأدوية المفردة ـ بولاق القاهرة ١٢٩١ هـ ـ ١٨٧٤م فى ٤ أجزاء وقد نقله إلى الفرنسية لوكلير Leclerc تحت عنوان Traité des simples par Ibn al-Bitar ٣ أجزاء باريس ١٨٧٧ ـ ١٨٨٣ وله ترجمة ألمانية قام بها فون زونتهايمر J.V. Sontheimer فى جزءين شتوتجارت ١٨٤٠ ـ ٤٢ وقد لخصه الملك المظفر فى كتابه المعتمد فى الأدوية المفردة ـ صححه وفهرسه مصطفى السقا ط ٢ (١٣٧٠ هـ ـ ١٩٥١ م) .

– التنبيه على سبيل السعادة (فى رسائله) حيدر أباد الهند ١٩٢٦ .
– الثرة المرضية فى بعض الرسالات القارابية – ليدن ١٨٩٠ .
– تحصيل السعادة – حيدر اباد الهند ١٣٤٥ هـ

ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد) المتوفى عام ٥٩٥ هـ – ١١٩٨م
(ويسميه الفرنجة Averroes

– تهافت التهافت (وقد رد فيه على تهافت الفلاسفة للغزالى) القاهرة (ومعه التهافت) ط ٣ (١٩٠٣) وبيروت ١٩٣٠ – دار المعارف بالقاهرة تحقيق سليمان دنيا (١٩٦٤ جزءين وطبعة P. M. Bouyges بيروت ١٩٣٠ (وفيها تهافت الغزالى) – وقد ترجمه إلى العبرية ثم إلى اللاتينية قالو نيموس بن داود بن تودرو – له ترجمة ألمانية – كالشرح المختصر قام بها Max. Horten

– الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة : تحقيق د. محمود قاسم – مكتبة الانجلو بالقاهرة ١٩٥٥ – (ومع فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد) مصر ١٣٢٨ هـ نشره مع « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ميلر Miiller مع ترجمتها إلى الألمانية .

وانظر فى الفلسفة الإسلامية : مصطفى عبد الرازق (الشيخ الأكبر) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – القاهرة ١٩٤٤ د . ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه – القاهرة ١٩٤٧ .

(ب) فى التصوف الإسلامى :

القشيرى (عبد الكريم) المتوفى عام ٤٦٥ هـ / ١٠٧٤ م

الرسالة القشيرية المطبعة السنية بمصر ١٢٨٤ هـ – وقد وضعت عليها شروح منها شرح زكريا الانصارى : إحكام الدلالة على تحرير الرسالة

الغزالى (أبو حامد) المتوفى عام ٥٠٥ هـ – ١١١١ م

– احياء علوم الدين ٤ أجزاء المطبعة العثمانية المصرية ١٩٣٣ م

– انظر أبو حامد الغزالى فى الذكرى المئوية التاسعة لميلاده – (مهرجان الغزالى فى دمشق – المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالقاهرة ١٩٦٢ .

— **مؤلفات الغزالى** (بمناسبة الاحتفال بالذكرى السالفة الذكر) — للدكتور عبد الرحمن بدوى — المجلس الأعلى السالف الذكر بالقاهرة ١٩٦١

السهر وردى (أبو حفص عمر) المتوفى عام ٦٣٨ هـ — ١٢٤٠ م

— عوارف المعارف (على هامش الاحياء) القاهرة ١٣٤٨ هـ .

السهر وردى (المقتول — يحيى بن حبش) ٥٨٧ هـ — ١١٩٢ م

— حكمة الإشراق — أو شرح الشيرازى عليه — ايران ١٣١٢ له تحليل قام به هورتن Max Horten (١٩١٢)

ابن عربى (محيىالدين) المتوفى عام ٦٣٨ هـ — ١٢٤٠ م

— نصوص الحكم — نشرة د. أبو العلا عفيفى دار احياء الكتب العربية بالقاهرة ١٩٤٦

— الفتوحات المكية — طبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر

وانظر فى التصوف الإسلامى : د. أبو العلا عفيفى : التصوف : الثورة الروحية فى الإسلام — دار المعارف بالاسكندرية ١٩٦٣

(ج) فى علم الكلام .

الأشعرى (أبو الحسن) المتوفى عام ٣٢٤ هـ — ٩٣٦ م .

— مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين — تحقيق محمد محيى الدين : مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٥٠ — وتصحيح هـ . ريتر استانبول فى جزءين ١٩٢٩ — ١٩٣٣ .

الايجى « عضو الدين » المتوفى عام ٧٥٦ هـ — ١٣٥٥ م .

المواقف : استانبول ١٢٨٩ هـ وله شروح كثيرة .

ابن حزم « الظاهرى » المتوفى عام ٤٥٦ هـ — ١٠٦٣ م .

— الفصل فى الملل والنحل — وبهامشه ملل الشهر ستانى — فى ٥أجزاء مكتبة المثنى ببغداد — مصر ١٣١٧ ونشره Wm. Cureton ليبزج ١٩٢٣ ولندن ١٨٤٦

«٢» من المصادر العامة للباحثين الغربيين والمستشرقين منهم .

George Sarton, (1) Introduction to the history of Science Camlridge. Institution of Washngton (London), 1931.

ولا سيما الجزء الثانى بمجلديه عن القرنين ١٢و١٣ وقد درس العلم عند العرب باسهاب

(2) The History of Science and the new **humenism** (**Brown** Univeisity, New York, 1956)

(3) Civilzation of the Ransiscance (Holyoke College, University of Chicago)

(فصل عن العلم) وقد ترجمه د. عبد الرحمن زكى

Will Durant, The Story of Civilzotion (Simon & Schuster, New York, 1950)

ولا سيما الجزء الرابع وهو عن Age of Faith — وقد ترجمت إلى العربية أجزاؤه الأولى

Aldo Mieli, La Sciénce Arabe (Leiden Brill, 1939)

ترجمه د. عبد الحليم النجار ، د. محمد يوسف موسى : العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى — دار القلم بالقاهرة ١٩٦٢) وهو كتاب قيم جدا

The Legacy of Islam, edited by Th. Arnold & A. Guillaume, (Oxford, 1931)

فى بعض فصوله — وقد ترجم شطره الأولى لفيف من خريجى كلية الآداب بجامعة القاهرة — لجنة الجامعيين لنشر العلم بالقاهرة ١٩٣٦)

The Legacy of Persia, edited by A. J. Arberry, (Oxford, 1953)
ولاسيما الفصل الذى كتبه Elgood عن العلم وترجم الكتاب لفيف من أعضاء هيئة التدريس بكلية الآداب بجامعة القاهرة باشراف ومراجعة د. يحيى الخشاب — دار احياء الكتب العربية بالقاهرة ١٩٥٩ .

Fr. Rosenthal, The Technique and approach of Muslim Scholrship (Pontificium Institution Bellrcum)
ترجمة د. أنيس فريحة : مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى (دار الثقافة بيروت ١٩٦١)

De Lacy O'Leary, (1) How Greek Science passed to the Arabs (London, Routeledge & Kegan, Paul, 1940)
(2) The Arabic thorght and its place in the history, Kegan and Paul Ltd., 1939
ترجمة د. حسان ثابت ١٩٦١

Unity & Vanity in Muslim Civilzation (University of Chicago Press) لتسعة عشر باحثا وقد نقله د. صدقى حمدى: مكتبة دار المثنى بغداد ١٩٦٦)

Gustav Le Bon, La Civilzation des Arabes, (Paris 1884)
ترجمة عادل زعيتر — القاهرة ١٩٥٦

Near East : Culture and Society, edited by T. Cuyler Young, Princteton, 1951,
وقد ترجمه عبد الرحمن محمد أيوب القاهرة — وهو مجموعة بحوث القيت فى مؤتمر برنستون فى مارس ١٩٤٧ —

Islamie Culture in its relatin to the Comlempsorny World.
مجموعة بحوث قدمت فى مؤتمر برنستون عام ١٩٥٣ للثقافة الإسلامية . جمعها ونشر ترجمتها محمد خلف الله (الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة) — مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة (ط٢) ١٩٦٢

L.A. Sidillot, Histoire Générale des Arabes 2e ed. Paris 1877
ترجمه عادل زعيتر : تاريخ العرب العام — دار احياء الكتب العربية القاهرة ١٩٤٨

W. Barthold, Musulman Culture, University of Calcutta 1943

— **كارل الفونسو نللينو** : علم الفلك : تاريخه عند العرب فى القرون الوسطى (روما ١٩١١) .

— **أدم متز** A. Mez : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى — جزءان (ترجمه د. محمد عبد الهادى أبو ريده * (القاهرة ١٩٤٨)

— **سيجريد هونكه** : شمس الله على الغرب — ترجمة د. فؤاد حسنين — (دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٦٤)

— **انجل جنثالث : تاريخ الفكر الأندلسى .. ترجمة د . حسين مؤنس**

(٣) نماذج مصادر عامة للمحدثين من المؤلفين العرب :

— **أحمد أمين** : ضحى الإسلام حـ ١و٢ لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ١٩٣٤ و ١٩٣٥) .

— **جورجى زيدان** : تاريخ التمدن الإسلامى حـ ٣ — دار الهلال بالقاهرة ١٩٥٨

— **قدرى حافظ** طوقان : تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك — دار القلم بالقاهرة ١٩٦٣ . **العلوم عند العرب** (العدد **٣٣** من الألف كتاب) القاهرة ١٩٥٦

— **عبد الرحمن بدوى** : دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى — دار الآداب ببيروت . ١٩٦٥

— على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الاسلام — دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٥

— **توفيق الطويل :**

١ — أسس الفلسفة — ط ٥ دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٦٧

٢ — الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها — ط ٢ — دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٦٧ .

٣ — قصة النزاع بين الدين والفلسفة ط ٢ مكتبة مصر بالقاهرة ١٩٥٨

(٤) نماذج من مصادر عربية قديمة يستعان بها عند تقييم العلم العربى .

ابن النديم (أبو الفرج محمد بن اسحاق) المتوفى عام ٣٨٥ هـ — ٩٩٥ م .

— الفهرست طبعة فلوجل — ليبزج ١٨٧٢ — المكتبة التجارية بالقاهرة ١٣٤٨ هـ ، ١٩٢٩ .

صاعد (أبو القاسم صاعد ابن أحمد الأندلسى) المتوفى عام ٤٦٢ هـ —١٠٧٠ م .

— طبقات الأمم — بيروت ١٩١٢ وترجمه إلى الفرنسية بلاشير

R. Blachere, Livre des catégories des nations, Paris, 1935

١٠٣ — الشهرستانى (محمد بن عبد الكريم) المتوفى عام ٥٤٨ هـ — ١١٥٥ م .

— الملل والنحل — لندن ١٨٤٢ — ليبسك ١٩٢٣ — القاهرة . (على هامش ملل ابن حزم) ١٣٤٧ هـ حققه محمد بن فتح الله بدران فى جزءين ط ٢ مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة ج ١ : ١٩٥٦

القفطى (على بن يوسف) المتوفى عام ٦٤٦ هـ — ١٢٤٨ م .

— أخبار العلماء بأخبار الحكماء — القاهرة ١٣٢٦ هـ وطبع فى ليبزج ١٩٠٣

ابن أبى أصيبعه (موفق الدين أحمد بن قاسم) المتوفى عام ٦٦٠ هـ — ١٢٧٠ م .

— عيون الأنباء فى طبقات الاطباء ٣ أجزاء — دار الفكر — بيروت ١٩٥٧

ابن خلدون (عبد الرحمن) المتوفى عام ٨٠٨ هـ — ١٤٠٦ م :

— المقدمة — باريس ١٨٥٨ وترجمت إلى الفرنسية عام ١٨٦٥ وطبعت فى القاهرة عدة مرات — أنظر تحقيق د. على عبد الواحد وافى — لجنة البيان العربى بالقاهرة فى ٣ أجزاء ١٩٥٧ .

— انظر أعمال مهرجان ابن خلدون — المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة ١٩٦٢ .

٢ ـ الفكر الدينى الاسلامى الحديث

فى العالم العربى

الفكر الدينى الاسلامى الحديث
فى العالم العربى

تمهيد – الدعوة الوهابية– الدعوة السنوسية – عبد الرحمن الكواكبى – جمال الدين الأفغانى – محمد عبده – محمد رشيد رضا – من تيارات الفكر الاسلامى الحديث : (ا) تطور الأزهر (ب) سقوط الخلافة الاسلامية : صداه ومدى تأثيره فى العالم العربى – خاتمة – مكتبة البحث .

تمهيد

انضمت الدولة العثمانية منذ القرن السادس عشر على امبراطورية ضخمة تستوعب شعوبا تنحدر من اجناس مختلفة ، وتتحدث بلغات متعددة ، وتعتنق أديانا متباينة ، وتستهدف مصالح متعارضة ، وفى غمرة هذا الطغيان خضع العالم العربى لنفوذ هذه الامبراطورية الضخمة اطول زمن تعرض فيه لسيطرة أجنبية ، ومنذ أواخر القرن الثامن عشر دب الضعف والوهن فى كيان هذه الدولة وتدهورت أحوالها ، وتعرضت أملاكها لنفوذ الاستعمار الأوربى ، وأخذ هذا الاستعمار يتسلل إلى العالم العربى ابان القرن التاسع عشر ، أى قبل انهيار الدولة العثمانية فى الحرب العالمية الأولى[1] وكان الحكم العثمانى قد زاد العالم العربى ضعفا ، فاستكان لطغيان الاستعمار فترة من الزمن ، ثم استيقظ من سباته على دوى حركات وطنية تصدت لمقاومة الاستعمار ومناهضة شروره ، وكان قد بدا لقادتها فى صورة دينية نصرانية تتطلع إلى اجتياح الشرق عامة وتقويض بنيان الاسلام بوجه خاص .

وكان المسلمون من قديم الزمان يزنون دولهم بميزان الدين ، فصلاح حكامهم يكون بمقدار مسايرتهم لأحكام الدين ومحافظتهم على تعاليمه ، ومن أجل هذا نهضت حركات الاصلاح الحديثة قبل أن يتصل العالم الاسلامى بأوربا ويتعرف إلى حضارتها فنشطت هذه الحركات خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر حين دب الضعف فى الدولة العثمانية وخيف عليها من خطر الانهيار ، ومعنى هذا أن قادة الاصلاح الدينى قد اعتقدوا أن صلاح الدين

(١) احتلت فرنسا الجزائر عام ١٨٣٠ وتونس ١٨٨١ ومراكش ١٩١٢ واحتلت انجلترا مصر عام ١٨٨٢ واحتلت إيطاليا ليبيا عام ١٩١١ .

كفيل باصلاح السياسة وان مشكلة الاسلام عند المسلمين المحدثين قد تمركزت فى محاولة تستهدف رد الاعتبار للاسلام الذى ازدهر فى صدر حياته، واضمحل على يد المحدثين من أهله .

وسوغ هذا الاعتقاد عند رواد الاصلاح الدينى ان العرب ، استطاعوا فى صدر الاسلام أن يقوضوا فى فترة وجيزة — وبرغم امكاناتهم الضئيلة — أعظم دولتين عرفهما التاريخ الوسيط ، هما الدولتان البيزنطية والفارسية ، وقدر لهم بعد قليل أن يكونوا أهل الصدارة فى الفكر وارباب السيادة فى مجال العلم والفن ابان العصور الوسطى — من منتصف القرن الثامن حتى القرن الثالث عشر لميلاد المسيح على وجه التحديد — أى حين كانت أوربا تغط فى سبات عميق من الجهالة والبداوة والتخلف . ولكن العالم الاسلامى لم تكد تركد ريحه ويتوقف عن المسير حتى أخذ العالم الأوربى الذى نهل من ينابيعه يستيقظ من سباته مستعينا بنور العلم الحديث ، ويتقدم ركب الانسانية الذى كان العالم الاسلامى فى الماضى على رأسه ، ومن هنا كانت المشكلة الرئيسية عند مسلمى العصر الحديث هى أن يردوا للاسلام اعتباره حتى يستعيد حيويته وقوته وعنفوانه ، ويتمكن المجتمع الاسلامى من أن يزدهر مرة ثانية فيما يقول المستشرق الكندى « ولفرد كانتول سميث » .

ومن أجل هذا أخذ رواد الاصلاح الدينى من المحدثين ينقبون فى بطون التاريخ الاسلامى ابتغاء التعرف إلى حقيقة الضعف الذى انتاب المجتمع الاسلامى ، والتماسا لأسباب علاجه ، وزادهم اهتماما بذلك ظهور حركات الاستغراب Westernisation التى دبت فى اقطار الشرق الأدنى واستهدفت بث النزعة العلمانية فى حياة المجتمعات الاسلامية ، وزحف الاستعمار الغربى على بلادهم ، وفرض سيطرته عليها واستنزاف دمائها بحجة العمل على إصلاحها ، واشاعة الحضارة فى ربوعها .

والتقى هؤلاء الرواد عند الشعور بالضيق لضعف المسلمين وتدهور أحوالهم ، وانتشار الفرقة والخلافات بينهم ، ووجدوا أن العلة تقوم فى انحراف المسلمين عن الدين الاسلامى الحقيقى فى بساطته الأولى أيام الخلفاء

الراشدين ، وان العلاج فى التمسك بكتاب الله وتعاليم دينه ، بعد تطهيرها من كل ما علق بها من شوائب وبدع وخرافات ، ومال الكثيرون من هؤلاء الرواد إلى تأييد الخلافة الاسلامية فى الدولة العثمانية برغم ما كان يشوب بعض رجالها من انحراف وظلم واستبداد ، وذلك منعا لانتشار الفتن الداخلية وتفاديا لانهيار العالم الاسلامى ، واتجهت انظارهم إلى بيت الله الحرام فى أرض الحرمين الشريفين ابتغاء الحج والتماسا للتفقه فى الدين .

ونشأ عن الشعور بالضيق لتدهور أحوال المسلمين ، والنفور من حركات الاستغراب التى أخذت تتسلل إلى المجتمعات الاسلامية ، وزحف الاستعمار الأجنبى على أرضها ، نشأت عن هذا حركات بعث واحياء دينية قوية شاعت فى العالم الاسلامى ، واستهدفت أحياء الاسلام الصحيح وتخليصه من الشوائب التى شوهت تعاليمه ، وبدأ هذا فى الحركات السلفية التى تمثلت أول الأمر فى الحركة الوهابية التى نشأت فى شبه الجزيرة فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر . والدعوة السنوسية التى ظهرت فى شمالى أفريقيا فى النصف الأول من القرن التاسع عشر والمهدية التى غزت السودان . وكان مدار هذه الدعوات تطهير الاسلام من شوائبه ، ومقاومة النفوذ العثمانى والحد من شروره ، فنشطت الوهابية فى رد المسلمين عن الشرك والتسليم بالخرافات والبدع ، وامتشقت الحسام حين اخفق الاقناع ، أما السنوسية فقد قنعت بالدعوة إلى عبادة الله على هدى من كتابه الكريم وسنة رسوله ، والاقتداء بالسلف الصالح عن طريق التعليم والارشاد فى زوايا كانت مراكز للعبادة والتعليم الدينى الصحيح . فلما زحف الاستعمار الايطالى إلى ليبيا استنفرت اتباعها واججت فى نفوسهم نار الجهاد . وكانت فوق هذا تضيق بالحكم العثمانى وفساده .

وفى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وفى ظل هاتين الدعوتين تبنى جمال الدين الافغانى طريقة التعليم والتثقيف والارشاد ، وقد تميز جمال الدين بالرضا عن النفوذ العثمانى وتأييد الخلافة الاسلامية — لأسباب دينية — وراح يلهب نار الجهاد لطرد المستعمر الأوربى الذى كان قد اجتاح فى عهده

كثيرا من دول الاسلام . وتصدى مع هذا لمقاومة الاستبداد عند حكام المسلمين — على طريقة معاصره عبد الرحمن الكواكبي الذى أصبح علما على مقاومة الاستبداد ومحاربة المستبدين ، وحمل القبس بعد جمال الدين الأفغانى تلميذه محمد عبده وان صرف أكثر جهوده إلى الدين دون السياسة ، وتوخى فى التثقيف التؤدة والأناة ، دون العنف والطفرة ، وعلى هديه سار بعده السيد رشيد رضا وغيره من رواد الاصلاح المحدثين .

ولما كنا معنيين بتأريخ الفكر الاسلامى فى العالم العربى فى المائة العام الأخيرة ، فقد آثرنا — تفاديا لتشعب الموضوع وسعة آفاقه — أن نتسلل إليه من خلال حركات الاصلاح الدينى الكبرى ، لأنها تمثل تيار الفكر الدينى الجديد من ناحية ، ولأن مقاومة هذا التيار وابطال تأثيره ينبثان عن تفكير المحافظين والمعتدلين من المسلمين فى عصر هذه الحركات .

ونلاحظ أن حركات الاصلاح الدينى الكبرى قد نشأت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر على وجه التحديد ، وليست يقظة القرن العشرين إلا امتدادا واعيا مستنيرا لتياراتها ، وقد ظهرت هذه الحركات فى مجتمعات تملكها الجهل وسادها التخلف فى ظل حكم سياسى استبدادى أغفلت فيه كل مقتضيات الصالح العام ، وكان هذا فى وقت تقدم فيه الغرب واستضاءت جوانبه بأنوار العلم والمعرفة ، فظهرت فيه ابان النصف الثانى من القرن التاسع عشر فتوحات علمية ويقظات قومية سيطرت على توجيه الحياة عند الغربيين ، إذ نشأت نظرية التطور عند داروين (١٨٠٩ — ١٨٨٢) ونظرية رأس المال عند كارل ماكس (١٨١٨ — ١٨٨٣) ومذهب الطبيعيين فى حرية الفن والأدب عند فلوبيير ١٨٢١ — ١٨٨٠ (وأميل زولا (١٨٤٠ — ١٩٠٢) وفى هذا القرن تمت الحركات القومية فى أوربا ، وتفتحت العيون على الديمقراطية والحكومات الشعبية . . . وإذا كانت حركات الاصلاح الدينية التى نبتت فى البيئات الاسلامية قد احيت سنة السلف الصالح وأضاءت الحيلة أمام معاصريها من المسلمين ، فقد زاد النور شيوعا باتصال الشرق بالغرب ابان ذلك القرن ، فأخذت المدنية الغربية والعلوم الحديثة تتسلل إلى المجتمعات الاسلامية وتردإليها بعض ماتدين به للمسلمين منذ بدء نهضتها الحديثة .

وزاد اتصال الشرق بالغرب الاهتمام بالتعليم العلمي إلى جانب التعليم الديني — ونشأت مدارس أجنبية دينية علمانية . وقد ظهرت شبكة منها منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر في كثير من الأمم الاسلامية — ولا سيما مصر وسوريا وتركيا — نهضت بها جمعيات تبشيرية مسيحية ، والتحق بها عدد ضخم من أبناء الطبقة العليا والوسطى ويلاحظ المستشرق الانجليزي هاملتون جب أن هذه المدارس الأجنبية كانت مفسدة لقومية التلاميذ ، لأنها أدت إلى تمزق الأواصر التي كانت تحفظ تماسك المجتمع الإسلامي .

ونما التعليم العلماني في الشطر الأخير من القرن التاسع عشر في بعض الأمم الاسلامية كمصر والهند وتطلب هذا معلمين أوربيين . وايفاد بعثات من أبناء البلاد إلى أوربا لاعداد معلمين وخبراء فنيين . ومن هنا تسللت المدنية الغربية إلى المجتمع الاسلامي . وكانت حملة نابليون على مصر قبل ذلك مقدمة هذا التسلل .

وكان طبيعيا أن ينشأ نزاع بين المتفرنجين من دعاة المدنية الغربية والمحافظين من رجال الدين . واشتد هذا النزاع منذ الشطر الثاني من القرن التاسع عشر ، وازداد شدة بعد حركة الانقلاب الذي قام به مصطفى كمال في تركيا ، وأفضى إلى الغاء الخلافة الاسلامية ، وفصل الدين عن الدولة . والانصراف عن التقاليد الاسلامية إلى المدنية الغربية ، ولا يزال النزاع قائما حتى أيامنا الحاضرة ، وسنعود إلى بيان هذا بعد بشيء من التفصيل ، وحسبنا الان أن نشير إلى ما لاحظه بعض الباحثين الغربيين من أمثال ألفرد كانتول سميث من أن المصلحين الذين استلهموا الغرب في حركة التحرر الفكري كانوا أكثر تحررا من المصلحين الذين استلهموا ماضي الاسلام فيها ، ولكن هؤلاء الذين استمدوا وحيهم من الاسلام في تحررهم الفكري قد حققوا نتائج أطول عمرا وأبعد تأثيرا وأعمق جذورا ، وأن المجتمع الإسلامي قد نفر من الغرب بسبب تسلطه الاقتصادي والسياسي والعسكري ، بل أصبح الغرب في الفترة الأخيرة من عصرنا الحاضر موضع كراهية تنصب على قوته العسكرية والروحية معا . وإذا كان الغرب قد شرع في النصف الثاني

من القرن العشرين فى تقديم المساعدة الاقتصادية للبلاد المتطورة النامية ، فان ما وراءها من أغراض سياسية قد أضعف تأثيرها فى تدعيم التفاهم الانسانى ، وتقوية أواصر الصداقة المتبادلة ، بل أن ويلات الاستعمار ونتائجه البادية للعيان فى عصرنا الراهن قد زادت من كراهية العرب للغرب وان لم تصرفهم عن حضارته التى تسللت إلى شتى مرافق حياتهم ، وتسلطت على تفكير الكثيرين من القادة وائمة الاصلاح بينهم . وإذا كان المسلمون قد فتحوا أعينهم فى العصر الحديث على ينابيع العقيدة الصافية وقد تطهرت من ادران البدع والخرافات والأوهام ، فان أنوار العلوم الدخيلة قد أخذت تغزو أرضهم وتخطف أبصار الكثيرين منهم ، فكان صراع بين القديم الجديد فى دينهم ، والجديد الطارىء على أرضهم — مما سنعرف أمره بعد .

وقد كان رجال الدين يجرون على عادة مألوفة من قديم الزمن ، فيقضون شطرا من حياتهم فى الطواف بأقطار العالم الإسلامى والتعرف على أحوال أهلها ، وتبادل الرأى فى شئون دينهم وأمور دنياهم معا ؛ وقدر لمصر أن تسبق اقطار العالم العربى إلى التخلص من قبضة الأتراك ، وأن تجتذب إليها رواد الاصلاح الدينى فى شتى الأقطار الأخرى فطاب لهم المقام بها ، ومزاولة النقد البناء بين أهلها ، وكانت الفترات التى أقامها الكثيرون منهم بين ربوعها ، أخصب أيام حياتهم وأعظمها انتاجا . هكذا طاف عبد الرحمن الكواكبى بسواحل أفريقيا الشرقية وآسيا الغربية وزار أقطار العالم العربى وجال بارجاء الهند ، ولكنه أقام بمصر — هربا من دسائس والى حلب ومكايده — حتى استوفى فيها انفاسه ، وبأرضها كان مثواه . وطاف جمال الدين الأفغانى بارجاء فارس والهند والحجاز والعراق والآستانة ، ومع هذا كان أخصب أيام حياته فترة إقامته فى مصر (وهى نحو تسع سنوات ونصف بدأت فى مارس من عام ١٨٧١ ميلادية) وفيها نشأ أكبر اتباع مدرسته وفى مقدمتهم الإمام محمد عبده الذى حمل القبس بعده حتى سلمه إلى تلميذه السيد رشيد رضا ، الذى خف من سوريا إلى مصر طلبا لدعوة الإمام ، وقضى بها نيفا وثلاثين عاما كان خلالها حركة دائبة فى الدعوة

للاسلام الصحيح وتطهير تعاليمه من الخرافات والبدع[١] وعن طريق صحيفته « المنار » وجمعيته التى انشأها للدعوة والإرشاد ، ومدرسته التى أعدها للمعلمين طارت دعوته إلى الكثير من أقطار العالم الإسلامى . . . . ومثل هؤلاء الدعاة من رواد الاصلاح الدينى الحديث كثيرون[٢] .

وعلينا أن نشير فى ختام هذه المقدمة إلى أن سعة الموضوع وتشعب أطرافه قد اضطرتنا إلى إغفال الحديث عن طوائف وهيئات دينية عرفت فى العالم العربى ابان العصر الذى ندرسه . وذلك لأن التفكير عند بعضها قد استهدف أغراضا سياسية وليست دينية خالصة ، أو أن التراث الفكرى عند بعضها الآخر لم يكن من العمق بحيث يتعين الاهتمام بدراسته . وهذا إلى جانب اننا لم نقصد بهذه الدراسة أن تكون احصاء شاملا لكل المفكرين من المسلمين فى العالم العربى .

ونضيف إلى هذا اننا أغفلنا دراسة التصوف العربى فى العصر الذى ندرسه . وذلك لأن التصوف أصلا تجربة روحية يعيشها الصوفى . وإن كان بعض الصوفية قد فلسفوا هذه التجربة منذ القرن التاسع للميلاد (حين ظهر التصوف الاشراقى الذى بدأ فى نظريات الاتحاد عند البسطامى والحلول عند الحلاج ، ثم وحدة الوجود عند ابن عربى فى القرن الثالث عشر) إذا صح هذا فان تصوف مائة العام الأخيرة فى العالم العربى كان ظاهرة اجتماعية أكثر منه فكرا دينيا خالصا ، والذى يعنينا فى هذا البحث ، هو الفكر الدينى ، وهو ظاهرة فردية لا محالة .

فلنقف الآن عند أئمة الاصلاح الدينى الذين أسلفنا ذكرهم ، عسى أن نتبين حقيقة الدعوة التى نهضوا بها ، ونتعرف إلى تأثيرها فى حاضر

---

(١) بلغ الاسكندرية بحراً فى ٣ يناير سنة ١٨٩٨ وبقى بمصر حتى مات فيها فى أغسطس سنة ١٩٣٥ أى نحو ثمانية وثلاثين عاماً .

(٢) كان فى مقدمة من أقاموا بمصر من قادة العرب ابراهيم اليازجى (المتوفى عام ١٩٠٦) وقد كان من أوائل رواد الدعوة إلى القومية العربية فى الشام ، ورفيق العظم الذى ناوأ الحكم العثمانى فى جمعيات سرية ، ولما اشتد ضيقه بجواسيس العثمانيين هاجر إلى مصر عام ١٨٩٤م .

العالم العربى ومستقبله ، وأن كان استيفاء البحث فى هذا الموضوع على الوجه الكامل فى مثل هذه الدراسة القصيرة أمرا مستحيلا ، فنرجو أن يكون فى الأضواء الخافتة التى نلقيها على هذا الموضوع الواسع المتشعب ، ما يبدد كثافة الظلمة التى تحجب الرؤية وتعيق النظر .

الدعوة الوهابية فى شبه الجزيرة العربية

فى صحراء الجزيرة العربية — مهد الإسلام — نبتت الدعوة الوهابية ابان القرن الثامن عشر ، واستهدفت تخليص الدين من كل ما طرأ عليه من بدع وخرافات ، والارتداد إلى ينابيعه الصافية الأولى فى صدر الإسلام ، وتطايرت هذه الدعوة إلى أقطار العالم العربى والإسلامى معدلة أو محرفة ، ولكنها عاشت فى شبه الجزيرة العربية حتى أيامنا الحاضرة ، ومن هنا وجب أن يكون حديثنا عنها فاتحة هذه الدراسة :

كان ابن تيمية المتوفى عام ٧٢٨ هجرية — ١٣٢٧ م يرد ضعف المسلمين وتدهور أحوالهم إلى انحرافهم عن العقيدة الدينية الصحيحة ، ويوصى — دفعا لهذا الفساد — بالعودة إلى كتاب الله وسنة رسوله ، ولكن ظهور دعوته فى الحضر — مصر والشام — وانشغال الناس بحروب التتار ، وقلقهم من هجمات الشعوب التى تهددهم ، قد صرف المسلمين عن دعوته حتى بعثت فى جزيرة العرب بعد موته بأكثر من أربعة قرون من الزمان ، وتحولت إلى برنامج سياسى خطير على يد امام الدعوة الوهابية محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ — ١٧٩١ م) إذا رأى أن أكبر خصائص الإسلام أنه دين توحيد وتنزيه ، وان العالم الإسلامى كان فى أوجه عزة ومجدا ، حين كان الإسلام عقيدة توحيد خالية من الشرك ، فلما دخله الفساد اضمحل أهله وساروا إلى ركود وجمود ، فلا معبود إلا الله وحده ، لا يشركه أحد فى خلق العالم والعناية به والتشريع لأهله . ولكن عامة المسلمين قد أشركوا معه تعالى أولياء يحجون إلى أضرحتهم ويقدمون إليها الهدايا والنذور التماسا لمنفعة أو دفعا لمضرة ، ومصدر التشريع فى الإسلام

هو الكتاب والسنة ، وباب الاجتهاد مفتوح لمن يحسنون فهم الكتاب وصحيح السنة ، واغلاق هذا الباب هو الذى تأدى بالمسلمين إلى الجمود والتقليد ، وجرى ابن عبد الوهاب فى هذا مع ابن تيمية الذى لم يمنعه انتماؤه إلى الحنابلة من الدعوة إلى الاجتهاد بهدى من الكتاب والسنة .

وفى ظل هذه الدعوة هاجم ابن عبد الوهاب فى كتابه عن التوحيد ما عده شركا بالله وكفرا بعقيدته من بدع وخرافات ، فحارب زيارة أضرحة الأولياء واقامة الموالد وممارسة الاذكار التى تحفل بالغناء والرقص ، واتخاذ الرقى والتمائم للوقاية . وحرم الترف والتأنق فى الملبس والمأكل ، وندد بشرب الخمر والقهوة وغيرها من عوامل الفساد وأسباب الترف ، وعد العيافة والكهانة والتطير والتنجيم من الشيطان . وانكر على الصوفية تأويلاتهم ورفض التسليم بما ادعوه من كرامات . وقيل إن الوهابية قد هدموا قبر الرسول فى المدينة المنورة وخربوا مآذن المساجد وانكروا الاستغاثة بالنبي صلى الله عليه وسلم ونحو ذلك مما هو معروف .

وبشر ابن عبد الوهاب بدعوته فى شبه الجزيرة العربية فى رفق حتى اقنع بها أشراف آل سعود فتصدوا لنشرها فى جزيرة العرب بحد السيف حتى دانت لهم الجزيرة (وما جاورها) وانقطعت صلتها بالدولة العثمانية وانفصلت عن طاعة خليفة المسلمين .

وقد زار أحد احفاد امام الوهابية القاهرة وضاق بحكم واليها محمد على باشا الكبير ، لأن هذا الوالى ما كاد يتولى الحكم بمعونة مشايخ الأزهر وعلمائه حتى أخذ يستخف بهم ويسيء معاملتهم ويستبد برأيه فى إدارة البلاد . وأدرك ابن عبد الوهاب ضعف الدولة العثمانية التى قهر هذا الوالى جيوشها ، وساءه عجزها عن حماية الجزائر من طغيان الاستعمار الفرنسى ، وحرصها على حكم العالم العربى واضطهاد أهله واضعاف شخصيتهم ومن أجل هذا طالب برد الخلافة الاسلامية إلى العرب ، وكان هو رائد هذه الفكرة التى اعتنقها بعده الكثيرون وفى مقدمتهم عبد الرحمن الكواكبي على نحو ما سنعرف بعد .

وقد تعرض الوهابية لحملة شنها عليهم خصومهم ممن يجهلون حقيقة دعوتهم ، وشارك فى هذه الحملة المعتدلون الذين أصابهم الذعر مما تنطوى عليه الدعوة من تزمت وتشدد ، وأسهم فى الحملة خصوم آل سعود الذين انتصروا للوهابية وشدوا أزر حركتهم ، وتضمنت الحملة اتهامات اثارت نفور الكثيرين من المسلمين ، ولكن السيد رشيد رضا يقول إن الشيخ عبد الله بن صاحب الدعوة قد وضع رسالة اسماها « الهدية السنية والتحفة الوهابية النجدية » وصف فيها حقيقة الدعوة فقال : « ان مذهبنا فى الأصول مذهب أهل السنة والجماعة ، وطريقتنا طريقة السلف . . . ونقر آيات الصفات وأحاديثها على ظاهرها ونكل علمها إلى الله مع اعتقاد حقائقها ... ونحن أيضا فى الفروع على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، ولا ننكر على من قلد أحد الأئمة الأربعة دون غيرهم » ويروى المؤلف أن الوهابية حين فتحوا مكة مع الأمير سعود وجادلوا خصومهم فى أمر دعوتهم ، اتهمهم خصومهم بأنهم يفسرون القرآن برأيهم ، ويأخذون من الحديث ما وافق أهواءهم ، وانهم يضعون من رتبة نبينا صلى الله عليه وسلم بقولهم : النبى رمة فى قبره ، وان عصا أحدهم انفع لهم منه ، وان ليس له شفاعة ، وان زيارته غير مندوبة ، وانهم يكفرون كل من ليس على مذهبهم ، وانهم ينهون عن الصلاة على النبى ، ويحرمون زيارة القبور المشروعة مطلقا ، وانهم يقولون ان من دان بما هم عليه سقطت عنه جميع التبعات ، حتى الديون . . . الخ .

وأورد مؤلف الرسالة السالفة الذكر رد الوهابية على هذه الاتهامات بقوله (نقلا عنهم) : « فجميع هذه الخرافات (يقصد التقولات) واشباهها بهتان عظيم وافتراء بين ، يشهد بذلك كل من شاهد احوالهم وحضر مجالسهم » ثم يقول « والذى نعتقده ان رتبة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم أعلى مراتب المخلوقين على الاطلاق ، وانه حى فى قبره حياة برزخية ، ابلغ من حياة الشهداء المنصوص عليها فى التنزيل . . . » ولا بأس من زيارة مسجده والصلاة فيه . « ومن انفق نفيس أوقاته بالاشتغال

بالصلاة عليه الواردة عنه فقد فاز بسعادة الدارين . . . ولا ننكر كرامات الأولياء ونعترف لهم بالحق وأنهم على هدى من ربهم متى ساروا على الطريقة الشرعية والقوانين المرعية ، الا انهم لا يستحقون شيئا من أنواع العبادات لا فى الحياة ولا بعد الممات » .

ويزيد المؤلف فيقول ان الوهابية قد استولوا على الحرمين الشريفين فى فجر القرن التاسع عشر فلم يهدموا الحجرة الشريفة وان ازالوا ما يعلو قبة الحرم النبوى مما كان على شكل الهلال والكرة المذهبين ، اعتقادا منهم بأن الذهب فى خدمة الدين انفع ، ولم يهدموا قبة الحرم ولم يعتدوا أو يغيروا شيئا فى القبر الشريف ، ولكنهم رأوا أن كل من اتخذ القبور مساجد أو أوقد السرج عليها وأخذ يطوف بها ويصلى إليها فهو ملعون ؛ لأن عبادة القبور عبادة للأوثان . . . إلى آخر ما رواه السيد رشيد رضا فى رسالته التى وقفها على الدفاع عن الوهابية وتصحيح الاعتقاد فى دعوتها . ويقول السيد أحمد حامد الفقى رئيس جماعة السنة المحمدية (فى القاهرة) فى رسالة وضعها للدفاع عن الوهابية (الذين يؤثر أن يسميهم أنصار السنة المحمدية) أن سعود الكبير الذى تولى العرش عام ١٢٠٣ هـ فاصبح إمام الوهابية قد فتح العراق عام ١٢١٦ وهدم فى النجف « كل نصب وطاغوت اتخذ مع الله شريكا فى العبادات ، وجعل لله ندا فى القربات » . وخرج من المدينة مظفرا وهدم فى كربلاء قبة الإمام الحسين ابن على . . . إلى آخر ما جاء فى رسالته .

ولا تزال المملكة العربية السعودية حتى أيامنا الحاضرة تنفرد بتطبيق شريعة الله فى أحكامها القضائية ، وتتوخى اقامة الحد على الخارج عليها وفقا لتعاليم الاسلام — ولو كان الخارج عليها على غير دينهم الحنيف ، وقد تأدى هذا إلى اختفاء الجرائم واستتباب الأمن . . . وأن آثر الكثيرون الاستقامة التى تنشأ عن تربية الضمير .

وقد كانت بادية الصحراء اخصب بيئة للدعوة الوهابية التى لا تساير بتزمتها المدنية الحديثة ، ومع هذا فقد أخذ السعوديون فى المملكة العربية

السعودية مؤخرا يخففون من تزمت هذه الدعوة ، ونزعوا إلى نشر التعليم المدنى إلى جانب التعليم الدينى محاولين الجمع بين مقتضيات الدعوة الدينية ومطالب المدنية الحديثة فى حدودها الضيقة .

وسرت الدعوة الوهابية فى مواسم الحج إلى كثير من كبار المفكرين وتأدى هذا إلى انتشارها فى كثير من أقطار العالم الإسلامى فتأثر بالدعوة السنوسى الذى سنتحدث عنه فى الفصل التالى ، ودان بها غيره كثيرون . بل اعتنق أصول الدعوة كل رواد الإصلاح الدينى فى عصرنا الحديث ، فلم تعرف حركات الإصلاح التى تلت الوهابية خلافاً فى ضرورة العمل على تطهير الإسلام من البدع والخرافات(١) وإن دار الخلاف بين روادها حول الشرك والتكفير(٢) .

هكذا كانت الدعوة الوهابية المنارة التى اهتدى بها رواد الإصلاح الدينى الحديث ، ومن أجل هذا مست الحاجة إلى الحديث عنها فى مستهل هذا البحث .

الدعوة السنوسية فى الصحراء الغربية

نشأت السنوسية فى قلب الصحراء كما نشأت الوهابية من قبل ، كلتاهما نبتت فى جو يسوده التخلف وتفشو فيه البدع ، ويتقاعد فيه الناس عن السعى والعمل ، ويقنعون بالتشفع والتوسل إلى الأولياء ، وكانت الدعوتان على اتفاق فى مقاومة هذا الفساد بالعودة إلى الإسلام فى بساطته الأولى قبل أن تتلفه البدع ، وتفسده الخرافات والأوهام .

وقد نهض بدعوة السنوسية السيد محمد بن على السنوسى الخطابى الجزائرى الأصل (١٧٨٧ — ١٨٥٩م) — وكان يعتنق المذهب المالكى ، بينما كان مؤسس الوهابية حنبلياً — وقد نهض بدعوته فى البادية فى أفريقية

---

(١) بل تردد صدى الدعوة فى الهند ، بدأت فى البنغال عام ١٨٠٤ عند طائفة الفرائضية بنصوصها الحرفية ، ورددها فى البنجاب السيد أحمد الباريلى الذى أوجب على اتباعه محاربة السيخيين وراح شهيد دعوته عام ١٨٣١ .

(٢) بل اختلف مع إمام الدعوة فيهما — وفى فتح باب الاجتهاد — أخوه وأكبر خلفائه الشيخ سليمان بن عبد الوهاب فى كتابه «الصواعق» الإلهية .

الشمالية ، واتخذ الكتاب والسنة أساساً لهدم الخرافات والبدع التى اتلفت عقيدة الناس ، واقتدى برسول الله صلى الله عليه وسلم مثلا أعلى فى السعى والعمل المثمر ، وتميزت دعوته بالبساطة والابتعاد عن الحكم المغلقة التى يتعذر فهمها ، وانصرف عن اتيان الكرامات والخوارق واوصى بذكر الله وعبادته ، والاستخفاف بمباهج الدنيا ومتعها ، والاهتمام باشاعة الإخوة والمحبة والتعاون والحرص على إعانة الفقراء والمحتاجين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وحرم الغلو فى تقديس الأولياء والمشايخ أحياء كانوا أو أمواتاً ، ومنع ذكر الميت فى قبره بغير الدعاء له والترحم عليه ولكنه أباح زيارة المقامات التماساً للعظة والبركة ، وكره نقض الأئمة السابقين ، وساير ابن عبد الوهاب فى الدعوة إلى الاجتهاد حتى كاد يغتاله من أجل ذلك شيخ أزهرى مالكي مثله فيما روى الشيخ محمد عبده .

وقد اقتضاه نشر دعوته أن ينشىء فى بلاد العرب زوايا تضم مريديه واتباعه ، فكانت دوراً للعبادة والتثقيف الدينى ونشر الدعوة وإرشاد الاتباع ، وقد ذكر أستاذ الانتروبولوجيا فى جامعة اكسفورد « ايفانز برتشارد » أن زواياه قد شاعت فى مائة وست وأربعين قرية ، وروى « لوثروب ستودرد» نحو هذا العدد من القرى التى غطتها زوايا السنوسية ، وكان كل منها يضم حقلا ومدرسة ومسجداً ومضافة ، ويعين لها إمام السنوسية شيخاً من أئمة ومدرسة ومسجداً ومضافة ، ويعين لها إمام السنوسية شيخاً من أئمة الدين والدنيا ويقال له «مقدم» وكان له نفوذ على سائر إخوانه من الدراويش ، ينوب عنه وكيل يشرف على الشئون الاقتصادية ، من أجل هذا خالفت الزوايا صوامع النساك وأديرة الرهبان المنقطعين لعبادة الله ، وكانت مراكز نشاط اجتماعى ودينى ، وحرمت على أهلها التسول وطالبتهم بالسعى والكد فى زراعة الأرض وتعميرها حتى اقترن إنشاء الزوايا بالتعمير والإنشاء ، وإقامة البساتين التى تضم صنوف الفواكه والبقول والخضر فى بقاع قاحلة جرداء ، بل كان من تقاليدها أن يشتغل شيوخها بالتجارة على أن يخصصوا بعض أرباحها للإنفاق على الزوايا ، وباقيها للطريقة السنوسية العامة . وقد أصبحت

الزوايا فى الصحارى ملاجىء للمسافرين والضالين ، واضحى لها نفوذ على جيرانها تقوم على تعليمهم ، وتفصل فى منازعاتهم ، وتتكفل بحفظ الأمن وإشاعة الطمأنينة بينهم .

وهكذا أنشأ شيخ السنوسية زواياه فى أرجاء العالم الإسلامى ، وأحسن اختيار وكلائه من شيوخ المناطق التى تقام بها زواياه ، وحرص على أن تكون جميع زواياه على اتصال بمركزها العام وهى زواية جغبوب — هكذا كان حال زواياه فى تونس والجزائر وفاس وبرقة ومصر والحجاز واليمن والسودان بل فى الهند وتركيا وغيرها من أقطار العالم الإسلامى ، يتعين على كل منها أن يبعث بتقاريره إلى بنغازى حيث ترسل إلى جغبوب بالهجن السريعة ، ومن هنا كان تأثير الزوايا فى مناطقها فى أحياء الدين وتحريك الناس للعمل ونشر الطمأنينة بينهم .

واستعانت الدعوة السنوسية بالعقيدة الدينية فى إثارة المشاعر فى وجه السيطرة الأجنبية فأخذت تنبه اتباعها إلى معانى الإيمان والكفر . وتنفرهم من ولاية غير المسلم من الحكام . وتوجب على كل فرد من اتباعها أن يتهيأ لمجابهة الطوارىء والتصدى للقتال والجهاد . وإطاعة الأمر فى مقاتلة العدوان الأوربى المسيحى ، وذلك بالرغم من أن الطريقة السنوسية لاتميل إلى استخدام العنف فى نشر دعوتها — كما كانت الحال فى الدعوة الوهابية — وتوثر الإقناع والإرشاد — وهى الطريقة التى تبناها بعد ذلك أكثر رواد الإصلاح الدينى فى عصرنا الحديث — وكان لتعاليم الدعوة أثرها البالغ فى مقاومة الاحتلال الفرنسى للسودان والصحراء الكبرى ، واحتلال إيطاليا لليبيا حتى عام ١٩٣٣ حين أصدر الطليان أوامرهم باغلاق زوايا السنوسية ، ولكن جهاد السنوسية فى حرب طرابلس الغرب عام ١٩١١ قد أثار الدهشة فى مشارق الأرض ومغاربها ، وكان مؤسس الدعوة قد هم بالعودة إلى الجزائر — موطنه الأصلى — فمنعته فرنسا التى كانت قد احتلتها منذ عام ١٨٣٠ فأقام فى ليبيا وجعلها مقر حركته ومصدر الإشعاع فى دعوته ، فمهد هذا لتولى السنوسية زمام الحكم فى المملكة الليبية إلى يومنا الحاضر ، يحمل القبس اليوم السيد محمد إدريس

المهدى السنوسى الذى تولى أمر طرابلس عام ١٩٤٤ وقد جعل من الجامعة الإسلامية فى البيضا ببرقة مركز حركة دينية تشع هداية ونوراً . وزاد فاهتم بالتعليم المدنى إلى جانب التعليم الدينى ، وأنشأ جامعة ومعاهد عليا تقوم بتدريس العلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية بعد أن كانت إلى الأمس القريب مثار نفور — أو مدعاة إهمال وإغفال على أقل تقدير — وتجاوز السنوسى فى هذا المضمار المدى الذى بلغه السعوديون .

عبد الرحمن الكواكبى

١٨٤٨ — ١٩٠٥

فى ظل الدعوتين السالفتين (الوهابية والسنوسية) نبتت حركات الإصلاح الدينى فى المائة العام الأخيرة ، وكان أئمة هذا الإصلاح : عبد الرحمن الكواكبى وجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا ومن ساروا فى ركبهم واهتدوا بنورهم ، مع اتفاق فى أكثر الأصول التى التقوا عندها ، واختلاف فى فروعها وتفاصيلها . وسنقدم لهؤلاء برائد انضمت رسالته على إصالة وخصوبة . واستمدت مقوماتها من رصانة خلقه ووفرة ذكائه وسعة اطلاعه ذلك هو عبد الرحمن الكواكبى الذى كان اشتغاله بالحياة العملية صحفياً وقاضياً وموظفاً عاماً وممارسته الأعمال التجارية ومباشرته المشروعات العمرانية ، وإكثاره من الرحلات ، واصطدامه بالحكام ووقوفه على استبدادهم وفساد حكمهم ، مع قوة ملاحظته وحدة ذكائه وغزارة مادته . . . كان هذا كله معين ثروة فكرية يشهد بها ما خلفه من آثار.

وقوام دعوته تشخيص أحوال المسلمين والكشف عن آفاتها وسوءاتها ، وتخطيط برنامج عملى لتفاديها . والمضى بالمسلمين فى طريق التقدم والرقى بهداية من كتاب الله وسنة رسوله .

وتضمنت حركته صيحات جأر بها المصلحون من معاصريه وخلفائهم من أمثال أحمد خان (فى الهند) وجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ، إذ شارك هؤلاء فى الشعور بالضيق لأحوال المسلمين وما اعتورهم من أسباب الضعف والفساد ومحاولة علاجها بالدعوة للعودة إلى الدين الصحيح فى بساطته الأولى فى صدر الإسلام قبل أن تفسده البدع وتلحق بعقول أهله

الأوهام ، وقد شارك الكثيرون منهم فى الإيمان بقيمة الكلمة النزيهة فاتخذوا التثقيف والتربية والمحاجة اداة لإصلاح متزن متئد ، وخالف هؤلاء جمال الدين الأفغانى الذى كان يميل إلى الطفرة ويوصى بالعنف فى محاربة الخصوم ويؤجج النار فى قلوب مستمعيه .

ولكن الكواكبى انفرد دون سابقيه ومعاصريه بمميزات فى مقدمتها الدعوة إلى القومية العربية ، مع حرصه على قيام الجامعة الإسلامية والخلافة الدينية ، ثم المطالبة بالاشتراكية نظاماً اقتصادياً عادلا يعيش فى ظله المسلمون ، ثم محاولته التوفيق بين الدين والعلم وإثبات أن كشوف العلم الحديث قد أيدت إعجاز القرآن الذى سبق إلى ارتيادها منذ عرف الوحى الإسلامى .

وقد أودع دعوته كتابيه «أم القرى» الذى كان برغم نضجه فاتحة عهده بالتأليف ، و«طبائع الاستبداد فى مصارع الاستعباد» فى أولهما كشف عن ضعف المسلمين وتدهور أحوالهم واثار الأمل فى إصلاحهم ، فسرد الأسباب التى أدت بهم إلى الضعف ، وانتهى إلى علة ترتفع عنده فوق كل شك ، هى قيام الحكومات المستبدة ، لأن الاستبداد يجمع آفات الجهالة والضعف والإهمال . . . وقد جعل هذه الفكرة محور كتابه الأول ، وفى فلكها دار كتابه الثانى . وأن عالجها فى أولهما من خلال الشعوب ، وتسلل إليها فى كتابه الثانى من خلال الحكومات الإسلامية .

وقد أطلق الكواكبى — فى كتابه الأول — اسم جمعية أم القرى على مؤتمر تخيل انعقاده فى مكة المكرمة من مندوبين عن أقطار العالم الإسلامى ، يتدارسون أحواله ويكشفون عن علل تدهوره . ويقترحون أسباب علاجها . وأجمل سكرتيره — وهو المؤلف نفسه — ما دار فى جلسات المؤتمر من أفكار ، فرد فتور المسلمين إلى اعتقادهم فى الجبرية التى جرتهم إلى التواكل وصدتهم عن العمل ، وزهدتهم فى مطالب الدنيا وصرفتهم عن مباهجها . وأثارت الشقاق والفرقة بينهم ، إلى جانب ما طرأ على الإسلام من صنوف البدع والخرافات مع قيام الحكومات المستبدة التى سلبت المسلمين حريتهم وأفقدتهم الأمن والعدل والمساواة ، مما أثار اليأس فى النفوس ، والتخاذل

عن طلب الحقوق . . . ونحو ذلك من أسباب يتضافر بعضها مع بعض وترتد فى نهاية الأمر إلى استبداد الحكام .

أما علاج هذا الفساد فلا يكون بغير الرجوع إلى الإسلام فى بساطته الأولى أيام الخلفاء الراشدين ، وتحريره من الجمود والخرافة . والإيمان بوحدانية الله حتى تتحرر العقول من قيود الشرك ، وتنصرف عن تعظيم القبور . مع الاهتداء بكتاب الله وسنة رسوله . . . عندئذ تمتنع البدع ويزول الجمود والتقليد . وينفتح باب الاجتهاد . وقد ندد المؤلف بالقائلين «إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون» وأباح للمقلد أن يتخير ما يراه أصح أقوال المجتهدين فاطلق التفكير من عقاله .

وقد شكل المؤتمر لجنة تشرف على تنفيذ توصياته فى شتى بقاع العالم الإسلامى مركزها الدائم مكة ، والمؤقت مصر لسبقها فى مضمار العلم والحرية .

أما كتابه عن «طبائع الاستبداد» فقد بدأ مقالات اذاعها فى جريدة المؤيد فى القاهرة ، وقصد بها — فيما يقول فى مقدمته — «تنبيه الغافلين لمورد الداء الدفين ، عسى أن يعرف الشرقيون أنهم هم المتسببون لما هم فيه ، فلا يعيبون على الأغيار ولا على الأقدار . . . »

والكتاب ثورة على الاستبداد الذى يمكن صاحبه من التصرف فى شئون رعاياه وفاقاً لهواه ، وبغير ضابط من قانون أو ضمير ، يدنى إليه المتملقين والضعفاء ، ويقصى عنه الأعزة الكرام ، ويحارب من يتصدى لمقاومته من الأحرار ، وقوام الإسلام رعاية العلم وكفالة الحرية وتحقيق العدالة ، وتوخى المصلحة العامة . وهو يوجب على الحاكم أن يستشير فى أمور أمته الخواص ممن سموا بأهل الحل والعقد «وشاورهم فى الأمر» — «وأمرهم شورى بينهم» ومن أجل هذا سلب الإسلام رجال الدين سلطتهم الدنيوية ، فخاطب الله تعالى نبيه قائلا «فذكر إنما أنت مذكر ، لست عليهم بمسيطر» .

وأخذ المؤلف يعدد مظاهر الاستبداد وآفاتها ، ثم عرض لأساليب التحرر من قيوده ، بايقاظ الوعى وتثقيف المظلوم وإثارة شعوره حتى يتحرر من سوء حاله .

ويتميز الكواكبى بثلاث نقط برزت فى رسالته وكان من أوائل روادها ، أولاها دعوته إلى الاشتراكية فى عصرنا بظلم الغنى المستغل ، وثانيها السبق إلى المطالبة بنوع من القومية العربية يقتضى استقلال الأمم العربية عن سيادة الدولة العثمانية ، ونقل الخلافة الإسلامية إلى عربى تتوافر له على المسلمين فى مشارق الأرض ومغاربها سيادة روحية تقوم على مشورة الخواص ، وثالثها محاولته التوفيق بين الدين والعلم الحديث .

فأما الاشتراكية فذلك أنه رأى أن الإفراط فى التفاوت فى الثروة من دعائم الاستبداد لأنه يمكن أقلية ضئيلة من أصحاب النفوذ من أن يستأثروا بنصف الثروة العامة ، ولا مسوغ لهذا حتى فى الكسب الناشىء عن العمل البارع والصناعة المفيدة ، والوساطة الناجحة فى الأسواق ، فالمال الكثير يتهيأ لأهله «بأنواع من الغلبة والخداع» وهو يغرى بالغواية والبطالة ويدفع إلى السفه والإسراف ، ولا يريد الكواكبى أن «يتساوى العالم الذى صرف زهرة حياته فى تحصيل العلم النافع أو الصنعة المفيدة بذلك الجاهل النائم فى ظل الحائط ، ولا ذلك التاجر المجتهد المخاطر بالكسول الخامل . ولكن العدالة تقتضى غير ذلك التفاوت ، بل تقتضى الإنسانية أن يأخذ الراقى بيد السافل فيقربه من منزلته ويعاونه فى معيشته ويعينه على الاستقلال فى حياته» .

ويحذر الكواكبى من مغبة التفاوت فى الثروة « لأن افراط الثروة مهلكة للاخلاق الحميدة فى الإنسان ، وهذا معنى الآية « ان الإنسان ليطغى أن رآه استغنى » فضرر الثروات الافرادية فى جمهور الأمم أكثر من نفعها لأنها تمكن للاستبداد الداخلى فتجعل الناس صنفين عبيدا واسيادا ، وتقوى الاستبداد الخارجى فتسهل للأمم التى تغنى بغنى أفرادها التعدى على حرية واستقلال الأمم الضعيفة » .

ونند الكواكبى باستغلال قلة ضئيلة من الأغنياء لملايين البشر الذين خلقوا من تربتهم ، كما هو الحال فى إيرلنده ومصر وانجلترا وفرنسا — فى أيامه — بعكس الصين التى يستخف بها المتمدينون ، فانها تحرم ملكية الفرد لأرض تزيد على خمسة أفدنة مصرية ، وجارتها فى هذا روسيا المستبدة ، بل

زادت فمنعت اقامة الدعوى على فلاح فى دين غير مسجل ، ولم تأذن لفلاح أن يستدين أكثر من خمسمائة فرنك ، وإذا لم تعجل حكومات الشرق بوضع قانون شبيه بذلك ، فان قلة من اهلها سيتولون ملكية أكثر أراضيها بعد نصف قرن أو قرن على أكثر تقدير [1] .

وهكذا انتهى الكواكبي فى النصف الثانى من القرن الماضى إلى القول بتحديد الملكية الزراعية فى الشرق ، وزاد فحرم « احتكار الضروريات أو مزاحمة الصناع والعمال والضعفاء ، والتغلب على المباحات مثل امتلاك الأراضى التى جعلها خالقها ممرحا لكافة مخلوقاته » .

وأكد مع هذا كله مسئولية الحكومة عن العاجزين عن كسب الرزق لسبب قاهر « فالعدالة المطلقة تقضى بان يؤخذ قسم من مال الأغنياء ويرد على الفقراء بحيث يحصل التعديل ولا يموت النشاط للعمل » وهذا هو الذى فطن إليه الغرب المتمدين حديثا .

ولم يقنع الكواكبي بمجمل الدعوة التى تضمنها الاسلام وفصل فى بيانها فقهاؤه ومفكروه ، فقالوا « لا يخفى على المدقق أن ١/٤٠ من رؤوس الأموال يقارب نصف الأرباح المعتدلة باعتبار أنها ٥٪ سنويا » . والأرض الزراعية ملك عام للأمة يستنبتها ويستمتع بخيراتها العاملون فيها بانفسهم فقط وليس عليهم غير العشر أو الخراج الذى لا يجوز أن يتجاوز الخمس لبيت المال » .

وزاد الكواكبي فطالب بتعميم العمل المثمر ، وتحريم الكسب غير المشروع ، ومنع التفاوت بين أفراد الأمة بغير موجب تقتضيه الخدمة العامة ، وإزالة التفاوت المفرط فى توزيع الثروة بين الأفراد مهما تفاوتوا فى الكفاية أو العمل ، وإقامة المجتمع على التعاون والتضامن ، وإزالة العجز عن الكسب لمرض أو حرمان وتأميم المرافق العامة ومنع الاحتكار ، بل فرض على الحكومة أن تهتم بتربية النشء منذ ولادته ، وتسن القوانين

---

(١) قال هذا فى مقالاته التى نشرها بجريدة المؤيد بالقاهرة (وقد نشرت بعد فى « طبائع الاستبداد ») وكان قد وصل مصر عام ١٨٩٩م .

الصالحة للزواج ، وتكفل وجود القابلات والأطباء ، وتنشىء ملاجىء للايتام ودورا للعجزة . . . ونحو ذلك مما سبق به أرقى الدساتير وأحدث النظم الاشتراكية — فيما لاحظ من قبل الاستاذان عباس العقاد وسامى الدهان .

أما عن القومية العربية عند الكواكبى فمن الخير أن نمهد لها بكلمة موجزة تشير إلى الجو الذى قيلت فيه :

تدهورت أحوال الدولة العثمانية منذ أواخر القرن الثامن عشر — كما أشرنا من قبل — وفى عصر السلطان عبد الحميد كثر الطامعون فى تركة « الرجل المريض » كما كانوا يسمون الدولة العثمانية فى ذلك الوقت ، ورغبة منه فى مساندة المسلمين له دعا إلى إنشاء جامعة إسلامية توحد بين المسلمين كافة فى مشارق الأرض ومغاربها وتعبىء جهودهم للدفاع عن الخلافة الإسلامية فى وجه أعدائها من الصليبيين على وجه الخصوص ، واجتمع على تأييدها أهل والفكر ورواد الإصلاح وفى طليعتهم جمال الدين الأفغانى الذى وضع أسس الدعوة فى أنحاء العالم الإسلامى للدفاع عن كيانه والحيلولة دون الانهيار ، وكانت النزعة الإسلامية حتى مطالع القرن العشرين تطغى على العصبية الجنسية والقومية والوطنية معا ، ومن أجل هذا رحبت الشعوب الإسلامية بسلطان الخليفة التركى وسيادة الدولة العثمانية وسلطان الباب العالى .

لم يكن هناك خلاف بين المسلمين على تأييد الجامعة الإسلامية ، إنما نشأ الخلاف فى شأن ارتباطها بالخلافة ، ومدى سيادتها على الحكومات الأخرى ، وهذه الخلافة كان لا يرتضيها القائلون بامامة قريش والداعون إلى استقلال العرب ، ولم يجد دعاة القومية العربية الجديدة تناقضا بين دعوتهم وتأييد الجامعة الاسلامية ، وقد سبق مؤسس الوهابية إلى الدعوة إلى رد الخلافة للعرب ، ولكن عبد الرحمن الكواكبى هو الذى وضع برنامجا سياسيا يستهدف استقلال الأمم العربية عن الخلافة ، ويطالب برد الخلافة نفسها إلى الأمة العربية ، على أن تقوم على مبدأ الشورى والانتخاب والتعاون

المتبادل بين الأقطار العربية ، ذلك لأن ساسة الترك « لا يقصدون غير التلاعب السياسى وقيادة الناس إلى سياستهم بسهولة ، وإرهاب أوربا باسم الخلافة واسم الرأى العام » فيما يقول الكواكبى نفسه إلى جانب استقراء التاريخ يشهد بفشل الترك فى القيام بواجبات الخلافة واخفاقهم فى التوحيد بين دول الإسلام بعضها والبعض الآخر .

ويجاهر الكواكبى بأن انفصال الخلافة عن الدولة إذا تحقق وجب أن ترتد الخلافة إلى الأمة العربية بحيث يختار لها عربى يتمتع بسيادة روحية ، ويعينه مجلس شورى من الأقطار الإسلامية كافة .

وقد أخذ الكواكبى يدعو — فى بلاد تدين بالطاعة للدولة العثمانية — إلى استقلال العرب بحكم انفسهم ، لأن التطابق فى الجنس بين الحاكم والمحكوم « يجعل الأمة تعتبر رئيسها رأسها ، فتتفانى دون حفظه ودون حكم نفسها بنفسها بحيث لا يكون لها فى غير ذلك فلاح ابدا ، كما قال المتنبى :

وإنما الناس بالملوك ولا تفلح عرب ملوكها عجم »

بل دعا الكواكبى إلى ما نسميه اليوم باللامركزية فى الحكم حتى بين الأقوام التركية حتى يكون لكل منهم تشريع يلائم عاداتهم وطبائع بلادهم .

وزاد الكواكبى فسبق إلى الجهر بالقومية العربية ونبذ الخلافات الدينية بين المسلمين وغير المسلمين من أهل العروبة ، وساءه أن يقع فى بلاد الشام خلاف شديد فى هذا الصدد ، وأن يشهد لبنان مذابح تثير الذعر ، فقال :

« ياقوم — واعنى بكم الناطقين بالضاد من غير المسلمين — ادعوكم إلى تناسى الأحقاد والاساءات ، وما جناه الآباء والأجداد ، فقد كفى ما فعل ذلك على أيدى المثيرين (يشير الكواكبى إلى موقف الدول الأوربية فى التشجيع على اثارة هذه الأحقاد) يا هؤلاء . . نحن ندبر شئوننا ، نتفاهم بالفصحى ونتراحم بالإخاء ، ونتواسى فى الضراء ، ونتساوى فى السراء ، دعونا ندبر حياتنا الدنيا ، ونجعل الأديان تحكم فى الآخرة فقط ،

دعونا نجتمع على كلمات سواء الا وهى : فلتحيا الأمة ، فليحيا الوطن ، فلنحيا طلقاء اعزاء ، أدعوكم وأخص منكم النجباء ، فلنبصر ولنتبصر فيما إليه المصير . . . » إلى آخر ما يقوله فى كتابه عن طبائع الاستبداد ، وهكذا كان الكواكبى أول رائد حقيقى للقومية العربية ، واقامة حكومات ديمقراطية اشتراكية .

بقى علينا أن نعرض لموقف الكواكبى من العلوم الحديثة ونرى مبلغ ما فيه من طرافة ، إذ يلاحظ فى أم القرى أن العلوم الطبيعية والرياضية قد نمت فى الغرب وآتت ثمارها فى كافة الشئون المادية والأدبية ، ويوصى من يريدون أن يتولوا قيادة النهضة بتوسيع معارفهم فى العلوم الاجتماعية — سياسية واقتصادية وتاريخية وجغرافية وعقلية — ولكن وجه الطرافة فى موقفه يبدو فى محاولته التوفيق بين الدين والعلم ، ومردها إلى أن سبيل الكشوف العلمية والمذاهب الفكرية فى عصره ، قد اثار الشك عند الكثيرين ، ودفع بالسذج إلى انكار الدين ، والاعتقاد بأنه لا يلائم روح العصر الحديث ، وتسللت هذه الدعوة الخبيثة إلى الشرق ، وأثرت فى السذج من أهله ، فتصدى الكواكبى لابطال هذا الظن ، واثبات أن الدين يساير العلم ولا يتنافى معه بل زاد فحاول أن يثبت أن العلم الحديث لم يكشف عن مجهول إلا وكان متضمنا فى آيات القرآن الكريم : وساق الشواهد الكثيرة الدالة على ذلك ، فالله تعالى يقول « ولا رطب يابس إلا فى كتاب مبين » فمن دقق النظر وجد أن مخترعات العلم الحديث فى أوربا وأمريكا قد وردت تصريحا أو تلميحا فى آيات الكتاب ، وظهورها على يد الغربيين مؤخرا يعد معجزة للقرآن تشهد بأنه كلام رب لا يعلم الغيب سواه — فيما يقول الكواكبى .

ومن الشواهد التى ساقها الكواكبى للتدليل على صحة قوله ، إن العلم الحديث إذا كان قد انتهى إلى أن مادة الكون هى الأثير ، فان القرآن يقول « ثم استوى إلى السماء وهى دخان » — وإذا قال العلم أن طبقات الأرض سبع ، فإن القرآن يقول « خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن » وإذا

كان من كشوفات العلم الحديث التصوير الشمسى فإن القرآن يقول « الم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا ، ثم جعلنا الشمس عليه دليلا » وإذا كان من مخترعات العصر الحديث تسيير السفن والمركبات بالبخار والكهرباء ، فالقرآن يقول بعد ذكر الدواب والجوارى بالريح « وخلقنا لهم من مثله ما يركبون » وإذا كان من كشوفات العلم الميكروب وتأثيره فى الأمراض ، فالقرآن يقول « وأرسلنا عليهم طيرا أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل » — وهو طين المستنقعات اليابس . . ومثل هذه الشواهد عنده كثير .

وعلى نهج الكواكبى سار الكثيرون بعد . وربما كان أبرز دعاة هذه الدعوة فى القرن العشرين الشيخ طنطاوى جوهرى الذى درس العلوم الحديثة من فلك ورياضة وحيوان ونبات وطبيعة وكيمياء . . . وطالب المسلمين بدراستها توطئة لفهم القرآن وتبين اسراره ، ودفع المارقين إلى الايمان به ، وهو يلاحظ أن آيات العلوم فى القرآن قد تجاوزت سبعمائة وخمسين آية ، بينما بلغت آيات الفقه مائة وخمسين . وقد فسر القرآن فى ضوء العلوم الحديثة ، وأثبت دعواه فى مجموعة من كتبه — وقد ذكرناها ، مع كتب غيره ممن شاركوه هذه الدعوة — فى مصادرنا التى ذيلنا بها هذا البحث .

وقد نسى هؤلاء جميعا أن القرآن الكريم ليس كتابا فى الفلك ولا فى الطب ولا فى غيرهما من علوم ، وان ربط قواعد العقيدة الثابتة بقوانين العلم المتغيرة المتطورة ضلال مبين ، وقد سبقت إلى هذا أوربا منذ عصر المدرسيين ، فجمدت الكنيسة بسلطانها الواسع تطور العلم وحاولت أن تخنق كشوفه الحديثة ، وبالتالى كانت مأساة مطاردة من وسمتهم الكنيسة ومحاكم التفتيش بالمروق لمجرد أن كشوفاتهم العلمية قد خالفت تأويل الكنيسة لآيات الكتاب المقدس .

هذه هى أبرز وجوه الطرافة فى رسالة هذا الرائد العبقرى ، وتلك آيات فى اصالة تفكيره وطرافة لفتاته ، فى عصر ناءت به أعباء التخلف والجهل والتعصب .

جمال الدين الأفغانى

١٨٣٩ – ١٨٩٧

اتجهت حركة الاصلاح الدينى عند الوهابية والسنوسية إلى تخليص الدين من كل ما طرأ عليه من بدع وخرافات وأوهام ، وأقترنت الحركة بمقاومة الحكم العثمانى ومحاربة فساده . وفى ظل هذه الدعوة كانت رسالة الكواكبي الذى زاد فطالب باستقلال البلاد العربية ورد الخلافة الاسلامية إلى سيد من اشرافها وكان مؤسسا الوهابية والسنوسية قد عزفا عن ثقافة الغرب ومدنيته ، وأغفلا دراسة علومه ومعارفه ، على عكس الحال عند الكواكبي .

وكان معاصره جمال الدين الأفغانى أعظم رواد الاصلاح الدينى وأقواهم شخصية وأبعدهم تأثيرا فى تلامذته ، كشفت له سياحاته فى دول الغرب عن آفاق من الثقافة والحضارة لم يقدر لمؤسسى الوهابية والسنوسية العلم بها والوقوف على أسرارها ، ولكن إمعان النظر فيها وعلمه بحقيقة الإسلام قد تأديا به إلى إيثار عقيدته وتعاليمها على حضارة الغرب ومدنيته . فأوجب ألا يأخذ المسلم من المدنية الغربية إلا ما اتفق مع الاسلام أو كان الإسلام يدعو إليه ، ومع أنه كان يحمل للفكر الغربى بعض التقدير ، ألا أنه وقف الكثير من نشاطه لمحاربة الاستعمار الغربى على نحو ما سنعرف بعد .

شارك جمال الدين الأفغانى سابقيه ومعاصريه من رواد الإصلاح الدينى فى الشعور بالضيق لتدهور أحوال المسلمين ، والتمس الإصلاح فى الارتداد إلى ينابيع العقيدة الإسلامية الصافية قبل أن تفسدها البدع والخرافات ، ونزع إلى تطهيرها من الأوهام التى تأدت بأهلها إلى الجمود والتقليد والخنوع والتواكل والاستسلام ، والإسلام دين العزة والكرامة والكبرياء ، ومن أجل هذا أخذ يوقظ المسلمين فى مشارق الأرض ومغاربها ، وينبههم بخطبه النارية وأحاديثه الواعية إلى حقيقة دينهم وفضل تعاليمه .

ولكن جمال الدين قد سلم بنفوذ الدولة العثمانية فى العالم الإسلامى ، وزعامتها للجامعة الإسلامية التى كانت تدعو إلى وحدة الصف لمقاومة الزحف

الأوربى – على نحو ما عرفنا عند الحديث على القومية العربية عند الكواكبى ، بل سلم بسيادة العثمانيين على العالم العربى ، تمشيا مع روح عصره ، إذ كان الأتراك يدينون بالإسلام ، وكانت العصبية الدينية تجب العصبية القومية والوطنية والجنسية جميعا ومن هنا كان الحكم الأجنبى هو الذى يتولاه حاكم على غير دين رعاياه ، ومن أجل هذا بدأ الاستعمار الغربى عند جمال الدين الأفغانى وجمهرة معاصريه حركة دينية نصرانية تستهدف اجتياح الشرق وتقويض أركان الإسلام . ومن أجل هذا أخذ يعبىء جمهور المسلمين لمقاومة سيطرة الأجنبى – غير المسلم ، وزاد فحارب طغيان الظلمة والمستبدين من الحكام ولو كانوا على دينه . ومدار الأمر عنده إلى كتاب الله وسنة رسوله ، ومن أجل هذا قيل أن دعوته السياسية كانت تقوم على أساس دينى إسلامى .

واستغرق نشاطه إيران والهند وتركيا والعالم العربى عامة ومصر بوجه خاص ، وتتلخص رسالته التى وقف عليها حياته فى كلمتين تعبران عن رأيه فى الإصلاح الداخلى من ناحية . وصد العدوان الخارجى من ناحية أخرى . أما الكلمتان فهما الجامعة الإسلامية التى قلنا أن السلطان عبد الحميد قد دعا إليها ليكتل جهود المسلمين فى مشارق الأرض ومغاربها للدفاع عن الخلافة الإسلامية فى وجه أعدائها من الصليبيين والمستعمرين ، ويدعم سلطانه الاستبدادى ويطيح بالأحرار الذين طالبوا بالدستور فى بلاده ، ويلخص « لوثروب ستودارد » مبررات قيامها عند الأفغانى بأن العالم النصرانى بمختلف أممه وشعوبه يقف موقف العداء من الشرق عامة والإسلام بوجه خاص ، فلا تزال الروح الصليبية كامنة فى صدور النصارى كمون النار فى الرماد ، وروح التعصب لا تزال حية فى قلوبهم كما كانت فى قلب بطرس الناسك ، وبدافع العداء والحقد والتعصب الدينى تنتحل الدول المسيحية أعذارا تبرر بها العدوان على الدول الإسلامية وإذلالها للشعوب الإسلامية بحجة أنها من الإنحطاط بحيث لا تستطيع أن تكون قوامه على شئونها ، وتبذل الدول النصرانية جهدها لإحباط كل حركة يحاول المسلمون بها إصلاح بلادهم ، ومن أجل هذا تعين على المسلمين

فى مشارق الأرض ومغاربها أن يتحدوا ويتكفلوا بالدفاع عن دينهم ، ووقايته من خطر الإنهيار أمام أعدائه — هذه هى الجامعة الإسلامية فى تصور جمال الدين الأفغانى ، لم يكن معناها أن يكون على رأس العالم الإسلامى حكومة واحدة ، بل هى دعوة إلى اتحاد حكومات الأمم الإسلامية — وكانت متنافرة متقاتلة بدسائس الأجنبى الدخيل — لتنضم على وئام وتتكفل برد المطامع والدسائس عن بلادها ، والويل للمسلمين إذا ظلوا متحدين على الخلاف ، مختلفين على الإتحاد . مطاوعين للمستعمرين والمستغلين ، جادين فى خدمتهم كأنها فريضة من فرائض الدين — كما يقول — ومن أجل هذا جد فى إزالة الفرقة بين الأمم الإسلامية حتى يتسنى لها أن تتحد لرد مطامع المستعمرين والمستغلين ، والحيلولة دون إثارة الفتنة بين حكوماتها وطوائفها ، ولتحقيق هذه الغاية يتعين عليهم أن يقفوا على أسباب التقدم والاقتدار عند الشعوب الغربية عسى أن يفيدوا منها .

وقد أقام دعوته للوحدة الإسلامية على دعامتين : أولاهما الحج إلى بيت الله وثانيتهما الخلافة الإسلامية ، وقد احتضن فكرة الجامعة الإسلامية وجد فى الدعوة لها مستغلا قوة ذكائه وقوة شخصيته وذلاقة لسانه وقدرته على النقد والتوجيه ، وبراعته فى إثارة المشاعر وتهييج النفوس ، وتأثيره الغلاب فى مستمعيه ، فنبه الوعى فى نفوس الخاصة من تلامذته فى كل أمة إسلامية ، وهيأهم للتمرد على الأوضاع الفاسدة ، ومجاهدة الاستبداد والظلم .

وبرغم دعوته للوحدة الإسلامية على هذا النحو قام بتشجيع الحركات القومية فى الأمم الإسلامية دون أن يفطن إلى أن قيامها يفتت الوحدة الإسلامية التى كان يبذل لتحقيقها جهوده .

أما علاج الضعف الذى انتاب المسلمين ، والفرقة التى مزقت شملهم ، فمردها عنده إلى انصرافهم عن الدين الصحيح وإساءة فهم نصوصه ، ويسوق لذلك أمثلة شتى منها أن المسلمين قد أساءوا فهم نصوص القضاء والقدر وحملوا ألفاظها فوق ما تطيق من معنى ، فأوجبوا بها « ألا يتحركوا

إلى طلب مجد أو تخلص من ذل » وجمدوا والعالم يتحرك . وآمنوا عن محاكاة وتقليد ، مع أن ديننا يسفه الذين يعتقدون بغير برهان أو يتبعون الظنون ، بل إن الدين الإسلامى عنده « يكاد يكون منفردا بين الأديان بتقريع المعتقدين بلا دليل ، وتوبيخ المتبعين للظنون . وتبكيت الحاملين فى عشواء العماية . . . يطالب المتدينين بأن يأخذوا بالبرهان فى أصول دينهم ، وكلما خاطب ، خاطب العقل ، وكلما حاكم حاكم العقل » .

وفى ظل هذا دعا الأفغانى إلى الاجتهاد بالرأى ابتغاء التفقه فى الدين.. والاهتداء بهدى القرآن الكريم وصحيح السنة ، فليس فى الكتاب نص يوجب إغلاق بابه . ولا إمام حرمه على اتباعه ، وقد إجتهد فحول الأئمة فاحسنوا ومع هذا لا يجوز الاعتقاد بأنهم أحاطوا بكل أسرار العقيدة .

وفى أثناء إقامته بالهند وضع رسالة فى إبطال مذهب الدهريين لإثبات أن الدين أساس المدنية وأن الكفر فساد العمران ، وفيها حارب الالحاد بالاعتقاد فى الطبيعة دون الله ، وابان عن أهمية الدين فى قيام المجتمع السليم وأثره فى رقى أفراده ، وكشف عن مضرة الالحاد فى دفع أهله إلى الانحطاط .

ويكرر الأفغانى القول بأن الأصول الدينية الحقة المبرأة من محدثات البدع هى التى تدفع الأمم إلى الاتحاد وائتلاف الشمل وإيثار الشرف على متع الحياة ، وتبعثها على التمسك بالفضائل وتوسيع المدارك ، وتنتهى بها إلى أقصى غاية فى المدنية .

أما موقفه من الزحف الاستعمارى على أمم الإسلام فيمثل صفحة من أنصع صفحات الجهاد فى سبيل التحرير ، وبدأ فى أروع صورة حين أخفقت الثورة العرابية واحتل الإنجليز مصر عام ١٨٨٢ م ، وأذنوا له فى أن يغادر الهند إلى غير الأقطار الشرقية فرحل إلى لندن ثم إلى باريس ، وإليها استدعى أكبر تلامذته وأحبهم إلى نفسه الشيخ محمد عبده حيث إتفقا على إصدار جريدة تحمل رسالتها إلى مختلف آفاق العالم الإسلامى ، وكانت

« العروة الوثقى » هداية ونورا ونارا ، وتوخت منذ عددها الأول أن تثير ثائرة المصريين وتدفعهم إلى التمرد على الاستعمار الإنجليزى البغيض ، ذلك لأن المسلمين فيما يقول فى العروة الوثقى : يرسم عليهم إلا يدينوا بسلطة من يخالفهم بل الركن الأعظم لدينهم طرح ولاية الأجنبى عنهم (يقصد غير المسلم) وكشفها عن ديارهم ، بل منازعة كل شوكة فى شوكته .. « والقرآن — فيما يقول — يأمرهم بحماية حوزتهم ، والدفاع عن ولايتهم ، ومغالبة المعتدين ، وطلب المنفعة من كل سبيل . . . »

يروى أحمد أمين أن جمال الدين الأفغانى كان له فى الجريدة الأفكار والمعانى ، ولمحمد عبده الصياغة والتحرير ، ولميرزا محمد باقر ترجمة ما يهم الشرق من صحف الغرب ، وكانت الجريدة ترسل إلى أكثر الأقطار الإسلامية بالمجان ، وتقوم وراءها جمعية سرية من خيرة المسلمين ثقافة وتدريبا ، يلتقى أعضاؤها على قسم يتعهد فيه كل منهم بأن يبذل وسعه « لإحياء الإخوة الإسلامية ، وإنزالها منزلة البنوة والأبوة الصحيحتين ، وألا يقدم إلا ما قدمه الدين وألا يؤخر إلا ما أخره الدين ، ولا يسعى قدما واحدة يتوهم فيها ضررا يعود على الدين جزئيا أو كليا ، وأن يطلب الوسائل لتقوية الإسلام عقلا وقدرة . . . » وكان للجمعية فروع فى مختلف الأقطار الإسلامية يجتمع كل منها للمذاكرة والدرس ، ويتبرع بما يتيسر من مال لسد حاجة الجريدة والقائمين بها ، وقد لخصت الجريدة أهم أغراضها فيما يلى : —

١ — تنبيه الشرقيين إلى واجباتهم التى أدى التفريط فيها إلى السقوط والضعف مع بيان الطرق التى تفضى إلى تدارك ما فات ، وذلك يستتبع الكشف عن أسباب العلل التى أفسدت حالهم ، وإزاحة الغطاء عن الأوهام التى حلت بهم .

٢ — ملء النفوس بالأمل فى النجاح ، وإزالة ما أصابها من يأس .

٣ — دعوتهم إلى التمسك بالأصول التى كان عليها آباؤهم وأسلافهم ، وهى التى تمسكت بها الدول الأجنبية العزيزة الجانب .

٤ — إبطال التهم التى توجه إلى الشرقيين عامة والمسلمين بوجه خاص .

٥ — إعلام الشرقيين بما يعنيهم من شئون السياسة العامة والخاصة .

٦ — تقوية الصلات بين الأمم الإسلامية ، وتمكين الألفة بين أفرادها وتأمين المنافع المشتركة بينها ، ومناصرة السياسة الخارجية التى لا تميل إلى الحيف والأجحاف بحقوق الشرقيين .

وهكذا كانت رسالة الأفغانى أن يبث الروح فى الشرق الذى تدهورت أحواله حتى ينهض بثقافته وصفاء دينه وتنقية عقيدته من الخرافات ، واستعادة عزته ومكانته ، ثم محاربة المستعمر الأجنبى الذى فرض على الشرقيين سلطانه واستنهاض الهمم حتى تسترد الأمم الإسلامية والشرقية إستقلالها ، وتتقى الأخطار المحدقة بها .

واشفق الانجليز على أنفسهم من نار حملاته ، فأمروا فى مصر وفى الهند بمنع تداول جريدته وارسلت انجلترا إليه تلتمس مهادنته فأوفد إليها محمد عبده الذى لقى — فيمن لقى من رجالاتها — وزير الدفاع الانجليزى الذى قال له أن حكم الانجليز خير من حكم الأتراك وخلفائهم ، وسواد الشعب المصرى من الجهل بحيث لايفرق بين حاكم مصرى وحاكم أجنبى فلماذا لاترضون بحكم الانجليز ؟ فقال له محمد عبده أن من المصريين من يحب وطنه حب الانجليزى لبلاده ، وأن العلوم والمعارف قد أخذت تنتشر فى مصر مؤخراً ، وأن نفرة المصريين من ولاية الأجنبى من طبائع البشر ، فوق أنها من تعاليم الإسلام . . .

واتخذت الجريدة هذا الحديث أداة لإثارة الرأى العام حتى اضطرت آخر الأمر إلى الاحتجاب وسافر محمد عبده وميرزا بك باقر إلى بيروت ورحل جمال الدين إلى فارس .

وبعد فقد كان جمال الدين الأفغانى مقلا فى إنتاجه إلى حد أن ما خلفه من كتاباته لايعدل آية من آيات جهاده فى أى مجال من مجالات نشاطه ، ويبدو أنه استعاض عن قلمه بفكره ولسانه ، يقوم وراءهما ولاؤه لمبادئه وجرأته فى الحق وإيمانه بربه وحده واستخفافه بالطغاة والمستبدين ، وله فى المجال قصص يجدر بنا أن نشير إلى بعضها :

استدعاه الخديوى توفيق فى مصر ذات يوم وزعم له أنه يريد لبلاده خيرا ولكن « أكثر الشعب خامل جاهل » غير مهيأ لتقبل توجيهات الأفغانى وتلقى دروسه وأن أقواله المثيرة المهيجة ستلقى به وبالبلاد إلى التهلكة فقال له الأفغانى إن الشعب المصرى كغيره من شعوب الأرض يضم الخامل والجاهل ، ولكنه لم يحرم من وجود العالم والعاقل «وبالنظر الذى تنظرون به إلى الشعب المصرى ينظر إليكم ، وإن قبلتم نصح هذا المخلص ، وأسرعتم فى إشراك الأمة فى حكم البلاد عن طريق الشورى ، فتأمرون باجراء انتخابات نواب الأمة تسن القوانين وتنفذها باسمكم وإرادتكم ، يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم» . . . فقرر مجلس الوزراء نفى جمال الدين الأفغانى من مصر بحجة أنه «رئيس جمعية مطرود من بلاده ثم من الآستانة العلية لما ارتكبه من أمثال هذه المفسدة فى ديارنا المصرية . . . »

وكان فى روسيا يثير الدنيا ويقعدها على سياسة الانجليز فى آسيا وزحفهم على أملاك الدولة العثمانية ، فسأله قيصر الروس يوماً عن سر خلافه مع شاه إيران فقال له بأن السبب هو دعوتى إلى حكومة شورية ، قال القيصر — الحق مع الشاه ، إذ كيف يقبل ملك أن يتحكم فيه فلاحو مملكته ؟ فرد عليه قائلا : أعتقد ياجلالة القيصر أنه خير للملك أن يكون ملايين رعيته أصدقاءه من أن يكونوا أعداءه يَتَرَبَّصُون به الفرص . فغضب القيصر ونهض إيذاناً له بالانصراف .

واستدعاه السلطان عبد الحميد إلى الآستانة ليأمن شر حملاته ، وطلب إليه أن يوقف هجومه على شاه إيران ، فقال له : أنى لأجلك أعفو عنه ، ففزع السلطان من فرط هذه الجرأة فى حضرته وجمال الدين يعبث بحبات سبحته ، فاذا انصرف لفت نظره إلى ذلك أحد اتباع السلطان ، فقال له جمال الدين أن السلطان يعبث بمستقبل الملايين من أمته ، أفلا يجوز لجمال الدين أن يعبث بحبات سبحته كما يشاء !

وقد خطب ذات يوم فى مصر قبل خلع الخديوى إسماعيل فقال : أنت أيها الفلاح المسكين ، تشق قلب الأرض لتستنبت ما تسد به الرمق ، وتقوم

بأود العيال ، فلماذا لاتشق قلب ظالمك ؟ لماذا لاتشق قلب الذى يأكلون ثمرة أتعابك ؟

وكان وراء هذه الشخصية الجبارة الساحرة اباء وعزة وشمم عرض عليه السلطان عبد الحميد مشيخة الإسلام فأباها . وكان أول أمره يحمل فى أسفاره جبة غير الجبة التى يلبسها ، فلما توالى عليه النفى استثقل الجبة الثانية ، وقنع بالجبة التى يلبسها حتى تخلق فيستبدل بها غيرها . وظل على هذا حتى فتك به السلطان ، فتفرق أتباعه يحملون رسالته الدينية والسياسية ، وكان أكثرهم فى مصر محمد عبده ومدرسته من السلفية ، وفى الجزائر عبد الحميد بن باديس المتوفى عام ١٩٤٠ (مؤسس جمعية علماء الجزائر) وامتد تأثيره إلى أندونيسيا والهند وغيرها من دول العالم الإسلامى .

كان جمال الدين الأفغانى يعبر عن تطور جديد فى الوعى الإسلامى ، يبدو فى الشعور بالأسف العميق عما زال من العظمة الدنيوية للإسلام الأزلى ، وقد وفق بخطبه الثائرة المتدفقة فى أن يلهب المسلمين فى شتى الأقطار الإسلامية ، ويوقظ فيهم الوعى لماكانوا عليه من قوة ، وما هم فيه الآن من ضعف ، وكان لخطبه تأثيرها البالغ فى المجتمع الإسلامى — فيما يقول الفريد كانتول سميث ، بل كان الأفغانى بين رواد الإصلاح الدينى أول وأعظم من فجر مشاعر المسلمين فى وجه الاستعمار الأجنبى ، وأثار فيهم كراهيته ، وبتأثيره وتأثير تلامذته ومن اهتدوا بهديهم تقوضت أركان الاستعمار فى فى أكثر بلاد العالمين : العربى والإسلامى .

محمد عبده
١٨٤٩ — ١٩٠٥

حمل القبس بعد جمال الدين الأفغانى أكبر تلامذته وأحبهم إلى قلبه «الشيخ محمد عبده» — أو الأستاذ الإمام[١] — وكان الأفغانى وهو يغادر مصر يقول لمن يسألونه عن وصيته : «حسبكم محمد عبده ، حسبكم محمد عبده من وصى أمين» ، وكان إذا قال الأخ الصديق ، أدرك المستعمون إليه من يعنيه .

(١) هكذا أسماه أكبر تلامذته السيد رشيد رضا الذى سنفرد له حديثنا التالى

ولم تكن مهمة الأستاذ الإمام مجرد الحفاظ على تراث أستاذه ، وإنما تولاه بالفحص الدقيق حتى تسنى له أن يزيده ثراء ، وأن يجريه فى قنوات عزف عنها أستاذه ، إذ أنفق هذا جهوده فى محاربة الاستعمار وتقويض الظلم والبغى عن طريق الدين الذى جد فى تطهيره من الشوائب التى أفسدته، وكان منهجه إيقاظ المشاعر وإثارة العواطف حتى تتحقق الغاية بالعنف المبالغ إذا لم يفلح الإقناع ، أما تلميذه فما كاد يتحرر من تأثير أستاذه بعد احتجاب العروة الوثقى ومفارقة كل منهما للآخر حتى عزف عن السياسة ونفر من مزاولتها وكان يستعيذ بالله منها ومن كل مشتقاتها أشفاقاً من مضرة الاشتغال بأوحالها وأخذ يصب نشاطه وجهوده على الدين ابتغاء بعث تعاليمه وإحياء سنة السلف الصالح ، وإزالة ما لحق بهما من خرافات وأوهام ، وكان طريقه إلى هذا هو التثقيف والتربية فى تؤدة وأناة ، يتولى بهما صفوة اتباعه ومريديه ويهيئهم بذلك لتربية أجيال من المسلمين على هدى من الدين وبصيرة، وكان ينفر من الطفرة والعنف ، ويؤثر الأناة والتؤدة ، ويتخذ التثقيف الواعى أداة لتنبيه المسلمين إلى حقوقهم وواجباتهم مستعيناً بالصحافة والتدريس فى إثارة الوعى ، وإذا كان هذا المنهج قد سبق إليه فى الهند أحمد خان (١٧٨٢ — ١٨٣١) فانه كان محروماً من الأمانة الدينية التى تهيأت للأستاذ الإمام وجعلت رسالته دينية علمية معاً .

كان محمد عبده يقول لتلامذته أن الاشتغال بالسياسة قد ضيع علينا أضعاف ما أفادنا ، وأن السيد جمال الدين لوصرف اقتداره العجيب إلى التعليم والتربية لأفاد الإسلام أكبر فائدة ، ويقول أنه عرض على الأفغانى فى باريس «أن نترك السياسة إلى مكان بعيد عن مراقبة الحكومات ، ونربى من نختار من التلاميذ على مشربنا فلا تمضى عشر سنين الا ويكون عندنا عدد من التلاميذ الذين يتبعوننا فى ترك أوطانهم والسير فى الأرض لنشر الإصلاح المطلوب ، فينتشر أحسن الانتشار ، فقال (جمال الدين) إنما أنت مثبط» فيما روى رشيد رضا .

ولعل هذه الوجهة من النظر هى التى أغرته بالتخلف عن الكفاح السياسى مع أستاذه أواخر أيامه ، وقد عدها مؤرخنا الرافعى (فى الثورة العرابية)

نقطة الضعف فى شخصيته ، وكان العقاد على حق حين قال «إن الضعف إنما يكون حذراً من ضياع منفعة ، أو خوفاً من وقوع ضرر» إنما كان هذا هو المنهج الذى يلائم شخصية الإمام .

وقد توخى هذا المنهج حتى حين ترك الأزهر ففكر فى إفتتاح مدرسة بجوار بيته لتخريج دعاة ورسل إصلاح من صفوة تلامذته لولا أن الموت قد عاجله قبل بدء العمل .

على أن محمد عبده لم يكن فى وسعه وهو المصلح الدينى أن يقطع صلته بالتربية السياسية ، وهو يشرح أهداف رسالته فيقول «. . . وهناك أمر كنت من دعاته ، والناس جميعاً فى عمى عنه ، وبعد عن تعلقه ، ولكنه هو الركن الذى تقوم عليه حياتهم الاجتماعية . . . وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب ، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة ، نعم كنت فيمن دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها . . . دعوناها إلى الاعتقاد بأن الحاكم وإن وجبت طاعته ، هو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم وأنه لايرده عن خطئه ولايقف طغيان شهوته إلا نصح الأمة له بالقول والفعل ، جهرنا بهذا القول والاستبداد فى عنفوانه والظلم قابض على صولجانه ، ويد الظالم من حديد ، والناس كلهم عبيد له أى عبيد، ولم أكن فى كل ذلك الإمام المتبع ، ولا الرئيس المتبع ، ولا الرئيس المطاع ، غير أنى كنت روح الدعوة وهى لاتزال فى كل ما ذكرت قائمة...»

ويلخص المستشرق الانجليزى «جب» الدعوة التى نهض بها الإمام فيما يلى :—

١ — تطهير الدين الإسلامى مما أفسده من منكرات وبدع .

٢ — إصلاح التعليم الإسلامى العالى (فى الأزهر) .

٣ — تنسيق مبادىء العقيدة الإسلامية فى ضوء الفكر العصرى الحديث .

٤ — حماية الإسلام من النفوذ الأوربى وحملات الصليبيين .

وهى موضوعات شغلت أذهان المسلمين فى مختلف أقطار العالم الإسلامى بعد ذلك بتأثير مباشر أو غير مباشر من محمد عبده وتلامذته ، وبتأثير عوامل تختلف فى أساليبها وتتفق فى نهاية الأمر عند غاية واحدة .

وقد كان تطهير الإسلام من الشوائب التى لحقت به أهم ما تضمن برنامجه الإصلاحى ووجد الإمام منطلقاً لرسالته الدينية فى حملة شنها لتطهير الإسلام من المنكرات والبدع فهاجم دجل أصحاب الطرق الصوفية ، وممارسة السحر ، واستغلال سذاجة العامة وجهلهم ، وحارب التشفع بالأولياء والتوسل بأصحاب الأضرحة وندد بمفاسد الموالد ، وهدم عقيدة الجبر ، وأن أبقى على الاعتقاد فى القدر إبقاء على استقلال شخصية الفرد من ناحية وإقرار مسئوليته عن أفعاله من ناحية أخرى . . . ومضى فى حملة كانت تتطلب فى وقته شجاعة أدبية فائقة . وعلى نهجه سار تلامذته فى أنحاء العالم الإسلامى .

بل أن الإمام يحدد عناصر رسالته فيقول أن صوته قد ارتفع بالدعوة إلى ثلاثة أمور أولها «تحرير الفكر من قيد التقليد ، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف ، والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى واعتباره من ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد من شططه وتقلل من خلطه وخبطه . . وأنه على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم ، باعثاً على البحث فى أسرار الكون ، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة ، مطالباً بالتعويل عليها فى أدب النفس وإصلاح العمل[١] .

وقد ضاق الإمام بالجمود الذى عزاه «رينان» (١٨٢٣ — ١٨٩٢) إلى الدين وخشى أن يؤدى إلى موته ، ففصل الشيخ فى «الإسلام والنصرانية» فى بيانه مؤكداً أنه غريب على الإسلام ، وأنه علة عرضت للمسلمين عندما نزلت بهم عقائد أخرى ساكنت الإسلام فى افئدتهم ، ومكنت له السياسة بالاعيبها . . . وراح الشيخ يعدد جناية الجمود على الشريعة والعقيدة واللغة والنظام والاجتماع ومتعلمى المدارس النظامية والأجنبية والأهلية . . . ثم أخذ يؤكد أنه علة تزول ، لأنه طرأ على الإسلام وليس منه ، وآيات الكتاب تنفر من اتباع الآباء — مهما عظم أمرهم — من غير اعمال العقل فيما كانوا عليه .

---

(١) أما الأمران الآخران اللذان دعا إليهما — فيما يقول فى نصه — فهما اصلاح أساليب اللغة والتربية السياسية التى أشرنا إلى نصه فيها من قبل .

وأبان الإمام أن الإسلام لايعوق التقدم ، ولا يتنافى مع العلم ، ولايعارض المدنية « ولابد أن ينتهى أمر العالم إلى تآخى العلم والدين على سنة القرآن والذكر الحكيم » .

وتحدث الإمام عن طبيعة الإسلام فذكر أن أصوله ينبنى عليها ثمانية : أولها النظر العقلى وسيلة إلى تحصيل الإيمان الصحيح ، وثانيها تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض ، وثالثها أن من أصول الأحكام فى الإسلام البعد عن التكفير « فاذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ، ويحتمل الإيمان من وجه واحد ، حمل على الإيمان ولا يجوز حمله على الكفر » وقال الإمام هذا فى وقت ألف فيهم المسلمون الاتهام بالكفر والإلحاد لأتفه الأسباب . . .

ويشهد بسعة عقله وسبقه لزمانه مجموعة من الفتاوى أقام بعضها الدنيا وأقعدها وحسبنا أن نذكر منها فتوى الترنسفال التى شغلت صحافة مصر وصحافة العالم بضعة أشهر . وفيها أباح للمسلم «لبس البرنيطة إذا لم يقصد فاعله الخروج من الإسلام والدخول فى دين غيره . (فان هذا) لايعد كفراً ، وإذا كان اللبس لحاجة من حجب الشمس أو دفع مضرة أو مكروه أوتيسير مصلحة لم تكره كذلك» وأثارت هذه الفتوى المعسكرات الدينية المحافظة من ناحية ، وخصومه من رجال السياسة من ناحية أخرى ، فانهالوا عليه سباً وطعناً وتشهيراً ، وتعرضت مجلة المنار التى كانت تنشر فتاواه لسيل من الشتائم والمطاعن . . . وكان لهذا النزاع صداه فيما بعد .

ومثل هذا يقال فى فتواه التى أباح فيها أكل بقر ضرب على رأسه بالبلطة حتى ضعفت مقاومته ، وذبح دون أن يسمى بالله عليه (كما يحدث فى أوربا وأمريكا بوجه خاص) — وقريب من هذا يقال فى كثير من فتاواه التى استفتى فيها منطق العقل ، وبدأ هذا نفسه فى رده على حملات المتعصبين من الغربيين الذين هاجموا الإسلام وحطوا من شأنه ، وفى مقدمة هؤلاء «رينان» و«هانوتو» وكشف بهذا كله عن وعي مستنير واطلاع واسع ونزاهة أمينة فى الدفاع عن دينه .

وقد توخى هذا نفسه فى محاولته إصلاح التعليم الدينى فى الأزهر ومعاهده وكان هذا التعليم يقوم على الاهتمام بالألفاظ والقدرة على الجدل ويتسم بالبعد عن الواقع ، والحرص على التزمت الذى يجعل كل ما عدا المألوف حراماً أوبدعة أو كفراً ، والإمام يرى أن ضعف المسلمين وخذلانهم وسائر عللهم مرده إلى قصور التعليم الدينى ، أما باهماله جملة كما هو الحال فى بعض البلاد الإسلامية ، وأما باتباع طرق فاسدة فى ممارسته كما هو حال بلاداسلامية أخرى .

وقد توخى فى إصلاحه أن يجعل الثقافة الدينية عوناً على إزالة الفرقة بين المسلمين وردهم إلى الاتحاد والائتلاف ، وتطهير عقيدتهم من أدران الفساد ودفع الأمم الإسلامية إلى التقدم والرقى ، ومسايرة ركب الحضارة الحديثة ، يقول السيد رشيد رضا معبراً عن رأى أستاذه الإمام : أنه اعتقد أن إصلاح الأزهر «خير إصلاح لحال المسلمين الدينية والدنيوية . . . وخير صلة بين المدنية القديمة والمدنية الحديدة . . . ولو صلح حال التعليم فى الأزهر لهب المسلمون إلى طلب العلوم الصحيحة ، كما هبوا لذلك فى أول نشأتهم» ورأى الإمام أن السياسة تفشل فى بث الفرقة بين المسلمين وأضعافهم ، متى تحقق التقارب بين المسلمين ، وأمكن تزويدهم بثقافة دينية صحيحة ، وزاد الإمام فحث المسلم على تعلم لغة من اللغات الأوربية حتى يتسنى له أن يعرف ما يكتبه أهلها عن الإسلام مدحاً أوقدحاً .

ولم يكن فى الشرق — مع استثناء بيروت — حتى أواخر أيام الإمام معاهد للتعليم العالى سوى الأزهر ودار العلوم ، والمصلحون يحذرون من إيفاد الشبان والشابات من المسلمين إلى مدارس الإرساليات الأجنبية ، وينصحون بالغاء المدارس الأجنبية ، وتوسيع التعليم الثانوى توطئة لإنشاء جامعات تمنى البعض أن تكون على الطراز الغربى ، وقدحدث هذا فى مصر بالفعل وأدى إلى وجود هوة تفصل بين خريجيها وخريجى الأزهر — على نحو ما سنعرف بعد .

أما الإمام فقد تطلع إلى إصلاح التعليم العالى بالأزهر حتى يساير ركب العصر الحديث ، وفى أثناء وجوده فى بيروت للتدريس بالمدرسة السلطانية

نهض باصلاح برامجها حتى تحولت من مدرسة ابتدائية إلى شبه مدرسة عالية ، ومن دروسه فى بيروت تألفت «رسالة التوحيد» و «شرح البصائر النصيرية» فى المنطق وزاد فوضع لائحتين فى إصلاح التعليم الدينى بمدارس الدولة العثمانية كما قدم إلى والى بيروت لائحة فى إصلاح المدارس السورية ، وفى كل هذا كان الإمام يتوخى تحقيق عناصر من رسالته السالفة الذكر .

وفى مصر اقترح على شيخ الأزهر أن يأذن فى تدريس مقدمة ابن خلدون فرفض الشيخ الأكبر بحجة أن العادة لم تجر بذلك . ثم وضع تقريراً ضمنه رأيه فى إصلاح التعليم بمصر ، واقنع الخديوى عباس بضرورة إصلاح التعليم فى الأزهر ، فأصدر هذا قراراً بتشكيل مجلس لإدارة الأزهر كان الشيخ من بين أعضائه ، وكان دون الإصلاح الذى يبغيه الإمام خرط القتاد فانسحب من المجلس بعد إجراء إصلاحات شكلية ، ولما عين مفتياً للديار المصرية واصل العمل على إصلاح الأزهر والنهوض بمدارس الجمعية الخيرية الإسلامية .

ومن دلالات جرأته التى هزت جمود الأزهر ودفعت به إلى التقدم أن الشيخ محمد بيرم أشهر علماء جامع الزيتونة فى تونس قد استفتى شيخ الأزهر — الشيخ الإنبابى عام ١٨٨٧ — وكان شافعياً — فى مدى جواز تعلم المسلمين العلوم الرياضية والطبيعية حتى تجارى الأمة الإسلامية غيرها من الأمم الناهضة ، فافتى الشيخ الأكبر بجوازها مع تحفظات وقيود توخى ذكرها ، ولكن المفتى ، وهو الشيخ محمد عبده — وكان حنفى المذهب — أجاز تعلمها بغير تحفظ . . . ووضعت الفتوى بعد ذلك موضع التنفيذ ، ولكن خصومه قد تكاتفوا على محاربته بحق وبغير حق ، حتى وقف الخديوى يخطب فى حفل الإنعام بالخلعة على الشيخ الشربينى ، وأخذ يعرض بالإمام ويكيل له الاتهام حتى اضطر إلى طلب الاستقالة . . . وأدركه بعدها السرطان حتى أجهز عليه . . . واحتفلت الحكومة رسمياً بتشييع جنازته ، وكان الخديوى متغيباً عن مصر ، فلما عاد إليها غاظه ذلك حتى كتب يؤنب كبير موظفيه الذى شارك فى تشييع الجنازة ، ولم يمنع الخديوى أدبه من أن يقول فى

خطابه أنها جنازة حارة والميت كلب ! لأن الشيخ محمد عبده على ما تعهدونه عدو الله ، وعدو النبي ، وعدو الدين ، وعدو الأمير ، وعدو العلماء ، وعدو المسلمين ، وعدو أهله ، بل وعدو نفسه ، فلم هذه المجاملة ؟ وكان مرد هذا كله إلى أن الشيخ المفتى (الإمام) قد عارض الخديوى الجشع فى ضم أوقاف المسلمين الخيرية إلى أملاكه الخاصة . وكان هذا مثلا من جرأته فى الحق ، وولائه لتعاليم دينه .

ذلك هو محمد عبده الذى قال عنه تلميذه الشيخ الأكبر محمد مصطفى المراغى : «اعتقد أننا إذا جاوزنا عصر السلف الصالح لانجد رجلا رزق فهما فى هداية القرآن ، ووسع صدره أدق معانيه الاجتماعية والعمرانية مثل الإمام محمد عبده ولقد وهبه الله شروط الأمانة الدينية جميعها . كما منحه البصر فى أمور الدنيا» وقال عنه أكبر تلامذته السيد رشيد رضا «أن هذا الرجل أكمل من عرفت من البشر ديناً وأدباً ونفساً وعقلا وخلقاً وعلماً وعملا وصدقاً وإخلاصاً . وأن من مناقبه ما ليس له فيه ند ولا ضريب ، وأنه لهو السرى الأحوذى العبقرى» .

. وقد لايعدو الحق من يقول أن آراءه — حتى ما سبق بها عصره — قد قدم بها العهد وتخلفت اليوم عن ركب الزمن ، ولكن الذى لا شك فيه هو أن المدرسة الحديثة — برغم ذلك — مدينة بوجودها . له ، فقد تكفل تلامذته بمتابعة السير حتى تحقق الكثير من آماله — وقد حمل القبس بيده فى مختلف الأقطار العربية والإسلامية اتباعه . فكان من بينهم قادة النهضات الدينية والفكرية والسياسية والاجتماعية ، امتد تأثيره إلى الأقطار الإسلامية النائية وفى مقدمتها الهند وأندونسيا . وشمل أقطار العالم العربى فى مقدمتها سوريا فكان فى طليعة أتباعه رشيد رضا وشكيب ارسلان وعبد القادر المغربى وكرد على وغيرهم . أما فى مصر — وطن الإمام الأول — فلم تذهب صيحته سدى . حقيقة أن دعواه قد لقيت رضا خارج الأزهر ، ومعارضة من أقطابه داخله . ولكن من بين تلامذته من تولى تجديد الحياة الدينية من أمثال محمد شاكر ومصطفى المراغى ومصطفى عبد الرازق والأحمدى الظواهرى وابراهيم حمروش . وغيرهم .

فمن ذلك أن الشيخ المراغى حين تولى مشيخة الأزهر عام ١٩٢٨ لام العلماء الذين جمدوا وأغلقوا باب الاجتهاد ، وتوخوا التقليد واعتزلوا الناس وجهلوا مناهج الفكر الحديث حتى صار الإسلام دينا بغير حملة أو دعاة ، وطالب المجددين فى الأزهر ألا يحفلوا بحملات خصومهم . . . إلى آخر ما ورد فى مذكرته التى شرح فيها أصول الإصلاح الذى ينشده . وكان ترداداً لما دعا إليه الأستاذ الإمام . ومن تلامذة الإمام كان قائد الثورة على الغاصب المستبد بعد الحرب العالمية الأولى : سعد زغلول وكان زعيم الدعوة إلى تحرير المرأة قاسم أمين بل سار مع الركب مفكرون علمانيون كان فى طليعتهم عباس محمود العقاد بسلسلة كتبه الدينية القيمة التى ذكرنا فى مصادرنا نماذج منها .

وبهدى من رسالة الإمام تسلل الإصلاح إلى الأزهر على نحو ما سنعرف بعد .

ومات الإمام فأثار موته الحزن فى قلوب الخاصة والعامة على السواء وتعطلت يوم وفاته حركة الأسواق التجارية فأثار ذلك الدهشة عند الأجانب فى مصر وراع صحافتهم . وإذا كان الإمام قد حورب حياً من الأزهر خاصة — وهو معقل المحافظين من رجال الدين — فقد تحقق الكثير من أمانيه ، وأصبح الكثيرون منا يعيشون أفكاره تجربة فى حياتهم .

محمد رشيد رضا

١٨٦٥ — ١٩٣٥

تملكه الإعجاب بالعروة الوثق وهو فى صدر شبابه حتى صرح بأنها غيرت مجرى حياته وتملكه الشوق إلى التعلم المباشر عن الأستاذ الإمام ، فخف إلى مصر مشوقاً إلى لقائه ، وكان بعدها أكبر اتباعه وأعظمهم نشاطاً ، سلك منهجه فى نشر تعاليمه ، واذاع كتبه وفسر تعاليمه وأرخ سيرته فى ثلاثة مجلدات ، ولكنه كان أشد منه محافظة وأقل تسامحاً .

وقد ذهب مذهب أستاذه — الذى عده حجة الإسلام فى العصر الحديث — فجد فى الدعوة للارتداد بالإسلام إلى بساطته الأولى أيام الخلفاء الراشدين ومحاربة البدع والخرافات والتعالم الفاسدة وواصل فى «المنار» دعوة العروة الوثق — إلا فى إغراقها فى السياسة — فعمل على نشر الإصلاحات الدينية

والاجتماعية والاقتصادية ، معتقداً أن الإسلام يساير الأوضاع الراهنة ، وأن الشريعة خير أداة للحكم ، وحث على التسامح والتآلف بين الفرق ، واهتم بترقية التعليم وإصلاح طرائقه ، وتشجيع التقدم فى العلوم والفنون ، ولكنه خالف أستاذيه جمال الدين الافغانى ومحمد عبده فنفر من سياسة العثمانيين التى أنبنت على الفساد والخداع والتضليل ووطن عزمه على مقاومة نفوذها فى غير رفق ولاهوادة ، ومحاربة أبى الهدى الصيادى الذى كان رأس الفساد ومدبر الدسائس فى بلاط السلطان عبد الحميد وقد قال يوماً أمام حاكم طرابلس « أن الذى أضعف الدولة العثمانية هو جهل العلماء بالسياسة ، وجهل الحكام بالدين » .

وكان رشيد رضا حركة دائبة يكتب ويخطب وينشر أحاديثه هنا وهناك وقد زاد فأنشأ جمعية إسلامية أساسها أن الأخوة فى الإسلام تمحو كل الفوارق الجنسية والوطنية وجاهر بأن الشريعة تسوى بين جميع الأجناس فى الحكم ولاتفرق فى ذلك بين مسلم وغير مسلم ودعا إلى اتخاذ اللغة العربية لغة لجميع المسلمين ، وطالب بوحدة إسلامية تضم الأمم الإسلامية كافة وجعل الشورى أساس الحكم فى الأقطار الإسلامية ، وكان يسمى جماعته بالحزب المعتدل لأنها وسط بين الحامدين المتزمتين والمتطرفين من المجددين الآخذين بمنطق العقل ، المتشيعين للحضارة الحديثة ، مع أنه كان فى الواقع يميل إلى المحافظين فيرحب بالوهابية فى المملكة السعودية ، وقد تأثر مع أستاذه — فيما لاحظ المستشرقان جولد تسيهر وتشارلس أدمز — بالغزالى من ناحية وابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية من ناحية أخرى ، فتصدى كلاهما لمحاربة النزعة الوثنية بين المسلمين مع تطلع إلى مسايرة مطالب العصر .

وزاد فأنشأ جمعية الدعوة والإرشاد عملا برأى أستاذه فى أن الجهاد فى نشر الإسلام فريضة على كل مسلم ، ولا يكون هذا إلا بنشر التعليم بين الناس ومن أجل هذا دعا السيد رشيد إلى إنشاء المدارس حتى قدمه على إنشاء المساجد واوجب أن تهتم بتعليم فرائض الدين ومبادىء العقائد

وأصول الآداب الدينية ، وأنشأ إلى جانب ذلك جمعية الدعوة والإرشاد عام ١٩١٢ مدرسة للمعلمين ، يمنح المتخرج فيها بعد ثلاث سنوات شهادة مرشد ، فان واصل الدراسة ثلاثة أعوام أخرى أصبح داعياً من الدعاة بين غير المسلمين فى أى بلد تحدده له المدرسة .

ومن أجل أعماله أنشأ صحيفة المنار التى نشرت تعاليمه ، وأذاعت تفسير القرآن الذى بدأه الإمام وأتمه السيد رشيد على منهج أستاذه ، وجعل غرضها الدعوة إلى الجامعة الإسلامية التى تبناها من قبل أستاذه جمال الدين الأفغانى فقال السيد رشيد فى مستهل المجلد الرابع والعشرين (فى ١٧ يناير عام ١٩٢٣) أن المنار إنما أنشىء لإيقاظ الشرق وتجديد الإسلام باعادة تكوين الأمة وحياة الملة والدولة ، لا لفروع الفقه وأصول الكلام ، ولا لجدليات المذاهب الدينية ولا لتأييد العصبيات الجنسية ولا لنشر ما يتجدد من قضايا العلوم ونظريات الفلسفة أو مخترعات الفنون وعجائب الصناعة ولا لقصص التاريخ ونوادر الفكاهات ولالحوائب الحوادث وأخاديع السياسات ، بل كل ما يذكر فيه مما يدخل فى هذه الأبواب فانما يولى وجهه شطر ذلك المحراب لأن الأمة إذا جيت أحيت من العلوم ماكان ميتاً وأنشرت من الفنون ماكان رميماً ، وإذا ماتت أماتت معها ماكان حياً ، ودرست ماكان مدروساً مروياً . . . وقد كان لنا جامعتان ، سعد سلفنا بالاعتصام بهما وشقى خلفنا بالتفرق والاختلاف فيهما — جامعة علمية روحية وهى كتاب الله وما بينه فى سنة خاتم النبيين ، وجامعة سياسية عملية وهى الإمامة العظمى وما بينها فى سيرة خلفائه الراشدين وهدى السلف الصالحين ، وهذه متممة للأولى ومنفذة لها وإن الله يزع بالسلطان ما لايزع بالقرآن ، تفرقنا فى القرآن بالتأويل فذهبنا مذاهب جعلت الملة الواحدة مللا ، وتفرقنا فى الإمامات بالعصبيات فصارت الأمة أمماً والدولة دولا ، ثم أعرضنا عن كل من الجامعتين كلتيهما وبطل الاقتداء بالإمامين مع احترام أسميهما أوكلمتيهما . فجمد بعضنا على ظواهر بعض الكتب التقليدية وفتن بعضنا بالقوانين والنظم الأوربية وروابط شعوبها الوطنية والجنسية وآدابها الشخصية والاجتماعية ... »

وقد تزايد الاقبال على المنار حتى شاع فى كثير من الأقطار الإسلامية – كالهند وأندونيسيا ولا سيما سومطرة وجاوة وأفريقيا الجنوبية ومراكش الأسبانية – وبدأ فى الجزائر عند عبد الحميد بن باديس المتوفى عام ١٩٤٠ والذى حاول تعميم مدارس القرآن الإبتدائية ، وبدأ فى كثير من الأمم الإسلامية نزوع إلى محاربة الجمود والتقليد وإحياء نزعة السلفية ، يؤيدهم فى هذا أصحاب النزعة العقلية والراغبون فى إدخال المدنية إلى صلب الإسلام ، وشدت الثقافة العربية المعاصرة أزر الحركة فى النفور من غلاة الصوفية وخلفائهم فيما يشير المستشرق « جب » .

وكان السيد رشيد يتميز بالقدرة على نقد الأحاديث ، والكفاية الممتازة التى ترفعه إلى مصاف النقدة من علماء الحديث المتقدمين فيما يقول « جولدتسيهر » وكان لا يتهيب إبداء رأيه ولا يخشى أهل التعصب . أخذ على استاذه الشيخ الجسر أنه يعرض للمسألة المقطوع بها فى العلم – ككروية الأرض ودورانها – بما يثير الشك فى إعتقاده فى صحتها ، فاذا قال له أستاذه أنه يخشى المتعصبين ممن يجهلون هذه الحقائق قال له رشيد « إذا كان مثلكم فى ثقة الأمة بدينه لا يجرؤنا على التصريح بالحقائق فمن نرجو ذلك ؟ » .

وكان السيد رشيد عنيفا فى مهاجمة الاستعمار ، شديدا على الصهيونية ، وكان خطرها قد لاح فى الأفق يسندها الاستعمار الطامع إلى تمزيق وحدة الوطن العربى ، وكان المنار فى الحرب التى أشعل نارها على الاستعمار والاستبداد ينبه إلى الخطر الذى يهدد العالم العربى من جراء تهجير فقراء اليهود من أوربا إلى فلسطين لتعميرها ، فلما كشفت إنجلترا عن نياتها الخبيثة بوعد « بلفور » الذى منح اليهود وطنا فى فلسطين تصدى السيد رشيد لمهاجمة هذا الخطر الداهم وأعوانه ، ولم تكن مقالاته فى هذا الصدد مجرد حماسة نارية عصبية بقدر ما كانت دراسة تاريخية إجتماعية واعية ، وزاد فبذل جهوده فى الدولة العثمانية التى كانت تفرض سيادتها على الشام – ومنه فلسطين – وقابل معتمد الجمعية الصهيونية فى مصر وأفهمه أن زعماء العرب الذ فهموا أن جمعيتهم تعتزم شراء فلسطين من إخوانهم فى الماسونية – زعماء جمعية الإتحاد والترقى – وأنهم قد عقدوا النية على محاربة هذه المطامع الخبيثة

بتأليف عصابات مسلحة من البدو . وبكل وسيلة تحول دون تحقيقها ، وتدارس الأمر مع زعيم الصهيونية الأكبر الدكتور وايزمان بعد الحرب العالمية الأولى ، وأهاب بالعالم العربى أن يتحد ويعبىء جهوده لمحاربة مطامع الصهيونية المتحالفة مع مطامع الاستعمار الإنجليزى . وتنبأ مقدما بأن ذلك سيكون قضاء على نفوذ الإنجليز فى الشرق ، وبدء يقظة للأمة العربية .

واليهود عنده قد سلبوا الاستعداد للملك بفقدهم ملكة الحرب . إذ قال الله فيهم « ولتجدنهم أحرص الناس على حياة » وبشدة أثرتهم المالية وعصبيتهم الدينية التى بغضتهم إلى جميع شعوب الأرض مسودين فكيف إذا صاروا سائدين ، وقد قال الله فيهم « أم لهم نصيب من الملك ؟ فاذن لا يؤتون الناس نقيرا » ويروى عن أخبار نبينا الغيبية أنه قال « تقاتلكم اليهود فتظهرون عليهم حتى يقول الحجر والشجر — يا مسلم ها هنا ورائى يهودى . تعال فاقتله . . . » إلى آخر ما يقول السيد رشيد فى الحملة التى شنها على طلائع الصهيونية .

وهكذا كان التيار الذى أنشأه جمال الدين الأفغانى يزداد قوة على يد محمد عبده ورشيد رضا ، بل استمر جريانه حتى بلغ جيلنا المعاصر ، واقتحم الأزهر معقل المحافظين من رجال الدين — كما سنعرف بعد — وشاع تأثيره فى شتى ميادين الإصلاح الدينى والاجتماعى والسياسى فى مصر خاصة وفى العالم العربى والإسلامى بوجه عام .

أما بعد فهذه نماذج من سيل الأفكار التى بشر بها أئمة الإصلاح الدينى فى العالم العربى إبان المائة العام الأخيرة . وقد تفاعلت هذه الأفكار الدخيلة التى غزت العالم العربى ، حملها العائدون من أوربا وأمريكا من بعثاته العلمية ، والوافدون إليه من الحاليات الأجنبية ، وجاءت به الآن الكتب والمجلات الأوربية والأمريكية ، ورحب بهذه الأفكار الجديدة خريجو المدارس الأجنبية ، وجميع من فتنتهم المدنية الغربية . وتفاعلت كل هذه الأفكار بعضها مع بعض . ونشأت فى ظل تفاعلها أفكار جديدة تأثرت بواقع العالم العربى وعاشت فى ظل تطوره ، ومن كل هذا كانت نهضة العالم العربى الحديثة .

من تيارات الفكر الاسلامى

فى القرن العشرين

من يتتبع تطور الفكر الإسلامى فى العصر الحديث ، يلاحظ كثرة من تيارات الفكر الدينى الذى شغل أذهان الناس ، صدرت كلها بتأثير حركات الإصلاح الدينى السالفة الذكر ، ودفع الأحداث التى مرت بعالمنا العربى ، ولكن المقام أضيق من أن يتسع للحديث عنها ، فحسبنا منها تياران :

(ا) يتمثل أولهما فى التطورات التى أدركت الجامعة الأزهرية التى كانت معقل المحافظين من رجال الدين من قديم الزمان .

(ب) ويبدو ثانيهما فى صدى سقوط الخلافة الإسلامية ونتائجه عند مفكرى العالم العربى ، فلنقف قليلا لنلقى بعض الضوء على هذين الحدثين .

١ — تطور الأزهر :

نشأت فى ربوع النيل أقدم وأكبر جامعة دينية ظلت منارة الإسلام فى العالم كله أكثر من عشرة قرون من الزمان ، هى الجامعة الأزهرية التى صانت تعاليم الإسلام وقامت على حراستها .

ولكن الأزهر الذى نهض بهذه الرسالة الدينية هذا الزمن الطويل قد تعرض — فيما يقال — لخطرين أولهما خطر الجمود الذى أصابه وركب الزمن يتحرك ويمضى فى طريقه قدما ، وقد تأدى به هذا إلى اعتزال المحيط الذى نعيش فيه ، وساعد على ذلك نوع التعليم الذى يتلقاه طلابه فكانت انفصالية بين طلابه وطلاب المعاهد العلمانية ومن أجل هذا كانت الإصلاحات التى تتسلل إليه تظل على هامشه ولا تنفذ إلى قلوب أهله ولا تدفع بهم إلى معترك الحياة .

أما الخطر الثانى فتسلل الفساد إلى قلوب بعض رجاله فأغرتهم مطامع الدنيا حتى أعمتهم عن ممارسة تعاليمه وكان من أثر هذا أن استغل المستعمر المغتصب وبعض الظلمة من حكامه نفوذهم الروحى حتى أفتى بعض رجاله بطاعة أولى الأمر ولو كانوا ظلمة مفسدين .

ولكن استقرار تاريخ الأزهر يشهد بأن فى الاتهامين بعض الغلو فقد شارك الأزهر فى الجهاد القومى وأبلى فيه أحسن بلاء . فتزعم الحركة الشعبية فى مقاومة الإحتلال الفرنسى ١٧٩٨ — ١٨٠١ وكان ملجأ الثائرين حتى احتله الفرنسيون وهددوه بمدافعهم وكان للأزهر شأنه فى تأييد محمد على واليا على مصر حتى البسه عمر مكرم وعبد الله الشرقاوى خلعة الولاية عام ١٨٠٥ م ، وكان للأزهر نصيبه الملحوظ فى ثورة عرابى عام ١٨٨١ فأسهم باللسان والقلم فى إثارة النفوس وتهيئتها للمطالبة بالحرية . . . وحين دعا عرابى لعقد مجلس وطنى للنظر فى الخديوى الذى خان أمانة الوطن وأيد الإنجليز فى ضرب الإسكندرية حضر اجتماعه الثانى (فى ٢٢ يوليو ١٨٨٢) شيخ الإسلام وقاضى القضاة والمفتى ونقيب الأشراف وغيرهم من رجالات الأزهر وقرروا وقف أوامر الخديوى ووزرائه . وبقيام الإحتلال الإنجليزى قدم للمحاكمة زعماء الثورة . وكان بينهم كثيرون من شيوخ الأزهر ، وحدث أن سأل المحقق الشيخ حسن العدوى : هل أفتيت بعزل الخديوى ؟ قال لا ، ولكنى مستعد أن أوقع على فتوى بذلك لأن الخديوى قد خرج عن الدين والوطن ! فحكموا بتجريده من جميع رتبه وإمتيازاته . وتزعم ثورة ١٩١٩ الشيخ سعد زغلول وكان فى طليعة صفوفها أزهريون شيوخا وطلابا ، وحين وقع العدوان الآثم على بور سعيد عام ١٩٥٦ قصد الرئيس جمال عبد الناصر الأزهر وأعلن من فوق منبره الجهاد المقدس .

أما عن إتهام الأزهر بالجمود فالإنصاف يقتضى المؤرخ أن يقول أن أهله — بحكم وضعهم فى الحفاظ على تقاليد الإسلام — عليهم أن يقابلوا التطرف فى التجديد بالتطرف فى مقاومته وصد تياره ، فالصراع أصلا خلاف فى وجهة النظر ، وأن تدخلت السياسة أحيانا فأتلفت هذا النزاع الذى تقتضيه حرية الفكر ، وتسوغه طبيعة التطور ، وفى موقف الأزهر من الشيخ على عبد الرازق مثال لذلك كما سنعرف بعد .

وقد تسلل الإصلاح إلى الأزهر عام ١٩٣٠ ، فأنشئت به ثلاث كليات للشريعة الإسلامية واللغة العربية وأصول الدين وتشعبت الدراسة عام ١٩٣٦

إلى ابتدائية وثانوية وعالية تليها مرحلة تخصص ، ثم دخل الإصلاح إلى الأزهر من أوسع أبوابه فى عهدنا الحاضر حين امتد تطور الثورة إليه عام ١٩٦٠ حتى يعيش بالدين فى معترك الحياة فبدأ تدريس اللغات الأجنبية منذ مرحلة التعليم الإعدادى ، وأدخلت كلياته فروع من المعرفة البشرية بعثت الحياة فى دراساتها وأنشئت به كليات جديدة فى مقدمتها كلية البنات الإسلامية لتنهض برسالة الدين واللغة مع غيرهما من علوم ، وكلية المعاملات والإدارة لتعنى بما يستلزمه المجتمع الجديد فى نهضته الثورية ، كما نص قانون ١٩٦١ على إنشاء كليات للهندسة والصناعات والزراعة والطب — إلى جانب كلياته الأصلية ، وأصبح للأزهر مجلس أعلى يرسم السياسة العامة لكل ما يحقق أغراضه ، ومجمع للبحوث الإسلامية لتجديد الثقافة الدينية (١) . . . .
وهكذا دخل الأزهر — معقل المحافظين من رجال الدين — معترك الحياة الجديدة ، يواصل تأدية رسالته فى خدمة الإسلام والمسلمين فى مشارق

---

(١) من آثار مجمع البحوث الإسلامية الأخيرة تنظيم مؤتمرات العلماء المسلمين وقد عقد آخرها بالقاهرة أوائل أكتوبر ١٩٦٦ وجاء فى توصياته ضرورة العمل على تطهير المجتمعات الإسلامية من الغزو الفكرى والأخلاق وارشادها إلى كمال التعاليم الإسلامية وصلاحها لحل مشكلات المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وتوجيهها نحو جمال الأخلاق الإسلامية ، ووضع سلسلة كتب مبسطة فى هذه السبيل ، كما أوصى السلطات الحاكمة أن تعمل على تنقية تشريعاتها من كل ما يخالف حكم الإسلام وتردها إلى كتاب الله وسنة رسوله ، مستمية بكل مستحدث أو صالح من كل فكر لايعارض أصلا من أصول الإسلام ، وأوصى المؤتمر بتهيئة أسباب التقويم الفردى والاجتماعى والسياسى باحياء التراث الإسلامى والتعريف الصحيح بالإسلام عقيدة وشريعة ، والعمل على إنشاء صندوق يسهم فيه كافة المسلمين للإنفاق منه على التعريف بالإسلام ونشر الثقافة الإسلامية وإحياء التراث الإسلامى وإنشاء المراكز الإسلامية ونحوها ، ووضع موسوعة مفهرسة بالأحاديث النبوية ، كما أوصى بتعليم اللغة العربية — لغة القرآن — فى مدارسها . . . كما أوصى المؤتمر بضرورة تنبيه المسلمين فى مختلف أقطار الأرض إلى أن العمل الجدى الدائب على انقاذ فلسطين من أيدى الصهيونيين الباغين الغاصبين هو فرض فى عنق كل مسلم ومسلمة ويحذرهم من فتنة المروق من الإسلام بالتعاون مع الصهيونيين الغادرين الذين أخرجوا العرب والمسلمين من ديارهم ، أو التعاون مع الذين ظاهروا على إخراجها . . . إلى آخر توصيات المؤتمر فى مرحلته الأولى التى انتهت فى العاشر من أكتوبر ١٩٦٦ — أما أول مؤتمر نظمه المجمع فكان فى مارس ١٩٦٤ وقد نشر بحوثه تحت عنوان : المؤتمر الأول لمجمع البحوث الاسلامية — القاهرة — وتكاد تكون توصياته إجمالا تفصلها توصيات المؤتمر الأخير .

الأرض ومغاربها بروح أقوى وإمكانات أضخم مع وعى بتيارات الفكر فى عصره ، وإيمان عميق بدينه وقيمه . . . وهكذا زايله الجمود واقتحم معترك الحياة أصلب قناة وأقوى عودا .

ب — سقوط الخلافة الإسلامية — صداه ومدى تأثيره فى العالم الغربى .

أدى الإنقلاب الذى قام به مصطفى كمال فى تركيا إلى سقوط الخلافة الإسلامية عام ١٩٢٣ (١) وانفصال الدين عن الدولة واستولى الخوف على أقطاب المسلمين فى أنحاء العالم الإسلامى . وكان الكثيرون منهم فى مصر خاصة قد رحبوا من قبل بانتصارات مصطفى كمال ومجدوا من بطولته فتحولت مصر بعد الغاء الخلافة إلى قلعة هاجم منها المفكرون هذا الإنقلاب وحاربوا نتائجه ودعا وكيل الأزهر الشيخ محمد حسنين إلى مؤتمر لمبايعة خليفة للمسلمين وكان بين الطامعين فى الخلافة الملك الأسبق فؤاد . فعارض ذلك بضع عشرات من شيوخ الأزهر يتزعمهم الشيخ محمد ماضى أبوالعزائم وجاهروا بأن مصر لا تصلح مقرا للخلافة الإسلامية لتسلط الإنجليز عليها وانتصر لهؤلاء رجال فكر وسياسة وصحافة . وحسبنا أن نشير فى غمرة هذه المعركة إلى ظهور أربعة كتب باللغة العربية اثنان منها يعارضان الحركة الكمالية أحدهما الخلافة أو الإمامة العظمى (١٩٢٣) للسيد رشيد رضا ، وثانيهما التكبر على منكرى النعمة (١٩٢٤) للشيخ مصطفى صبرى شيخ الإسلام السابق فى تركيا . أما الكتابان الآخران فيؤيدان الحركة الكمالية أولهما الخلافة وسلطة الأمة (١٩٢٣) (ترجمه عن التركية عبد الغنى سنى) وثانيهما الإسلام وأصول الحكم (١٩٢٥) للشيخ على عبد الرازق .

أما السيد رشيد رضا فيرى أن نهضة المسلمين لا تستقيم بغير الخلافة وأن فسادها وقيامها على القوة والغلبة لا على بيعة أهل الحل والعقد هو الذى أدى إلى إشاعة الفرقة بين المسلمين . . . الخ .

---

(١) عرض هذا الموضوع وحلله صديقنا الدكتور محمد محمد حسين فى الجزء الثانى من كتابه «الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر» — فليرجع إليه من أراد تفصيلا وإلى مصادره من شاء مزيداً من التفصيل .

أما الشيخ صبرى فيهاجم الكماليين وتعصبهم للجنس التركى ومحاربتهم للعصبية الإسلامية واتصالهم باليهود وتواطؤهم مع الإنجليز واستخفافهم بالدين ، ويندد بتشريعاتهم التى أباحت إختلاط الرجال بالنساء وحرمت تعدد الزوجات . . . الخ .

ويعنينا من الكتابين الآخرين كتاب الشيخ على عبد الرازق لأنه أثار لغطا كثيرا لفرط جرأته فى تحدى الرأى العام من ناحية ، ومطامع ملوك بينهم ملك مصر الأسبق فؤاد ، ومجابهة الأزهر الذى كان المؤلف من علمائه ، فحوكم المؤلف أمام هيئة كبار العلماء وأدانته فى عام ١٩٢٥ وقررت إخراجه من زمرة العلماء ، وبالتالى فصله من وظيفته كقاض شرعى ، وأدى هذا إلى استقالة فريق من الوزراء .

والكتاب محاولة لإثبات أن الخلافة نظام تعارف عليه المسلمون وليس فى أصول الشريعة ما يوجبه ، فليست الخلافة عنده ولا القضاء ولا وظائف الحكم ومراكز الدولة من الدين فى شىء إنما هى خطط دنيوية لم يعرفها الدين ولم ينكرها ، ولا أمر بها ولا نهى عنها ، وإنما تركها لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة ، والقرآن فيما يقول — صريح فى أن رسول الله لم يكن إلا رسولا يبلغ رسالة الله إلى الناس ، أما الحكومة والملك فهما من أغراض الدنيا ، وهذه أهون عند الله من أن يبعث لها رسولا ، وأهون عند رسله من أن يشغلوا بها أنفسهم . . . الخ .

هذه هى بعض مظاهر المعركة التى خاضها أنصار الخلافة وخصومها ، حسبنا منها هذه الإشارة الموجزة .

وبتفاعل حركة التقدم الكمالية فى تركيا ، وشيوع الدعوة للمدنية الغربية بين خريجى المدارس الأجنبية والعائدين من البعثات فى أوربا ، وخصوم الإسلام وتعاليمه . بتفاعل هذه العوامل نبتت أو اشتدت الدعوة إلى سفور المرأة ولبس القبعة وإلغاء المحاكم الشرعية بل المعاهد الإسلامية ، واستبدال الحروف اللاتينية بالعربية ونحو ذلك مما أثار جدلا عنيفا فى صحافة مصر وأنديتها .

على أن زوال الخلافة لم ينته بإثارة الفرقة بين المسلمين ، ولم يضعف شعورهم بالرغبة فى قيام تضامن ووحدة تجمع كلمتهم فأخذ يدعو للجامعة الإسلامية رشيد رضا وشكيب أرسلان ومن إليهما ، يشد أزرهم ذعر جمهرة المسلمين المتدينين من حملات التبشير ، وزحف الغرب العسكرى والاجتماعى على الأقطار الإسلامية ، وظهور الخطر الصهيونى ، فاجتاحت موجة التدين الجديدة مفكرين لم يسبق لهم الاهتمام بالكتابات الدينية فى مقدمتهم طه حسين وعباس العقاد ومحمد حسين هيكل وفى مصادرنا نماذج من مؤلفاتهم فى الميادين الدينية .

ولكن الصراع بين القديم والجديد كان — فيما يرى المحافظون — صراعا بين ما يتصل بالتراث الإسلامى الموروث وما هو منقول عن الأوربيين ، واشتد أوار المعركة بعد الحرب العالمية الأولى ، وازداد شدة بعد سقوط الخلافة ، لأن ذلك قد أضعف صوت الأحزاب الإسلامية وقوى من شأن الدعوة إلى التفرنج ، وكانت الصحافة والتعليم العلمانى أقوى العوامل تأثيرا فى هذا الصراع ، وكان أقوى الداعين للحضارة الأوربية فى مصر سلامة موسى وطه حسين فأولهما يقول فى كتاب « اليوم والغد » إننا فى حاجة إلى ثقافة حرة أبعد ما تكون عن الأديان . بل يقول فى جرأة « إذا كانت الرابطة الشرقية سخافة لأنها تقوم على أصل كاذب ، فان الرابطة الدينية وقاحة ، فاننا أبناء القرن العشرين أكبر من أن نعتمد على الدين جامعة تربطنا » . أما الدكتور طه حسين فقد رأى أن وحدة الدين ووحدة اللغة لا تصلحان أساسا للوحدة السياسية ولا قواما لتكوين الدولة ، لأن قوام الدولة هو المنافع العملية . . . وكان رأيه فى القصص الدينية الواردة فى القرآن مثار حملة أدت إلى ظهور موجة من النقد لكتابه « الشعر الجاهلى » حتى جمعت نسخ الكتاب من المكتبات منعا لتداولها ، وأعيد طبعه تحت عنوان الأدب الجاهلى وقد ذكرنا فى مصادرنا بعض ما صدر من كتب فى الرد عليه . . . وسار فى هذه الدعوة كثيرون .

وتصدى المحافظون للدفاع عن التراث القديم وتقاليده وإبطال دعوة المجددين الذين فتنتهم المدنية الغربية وكان فى مقدمة هؤلاء مصطفى صادق

الرافعى ورشيد رضا ومصطفى لطفى المنفلوطى وشكيب أرسلان وغيرهم ممن كشفوا عن أهمية الدين فى بناء المجتمع ، وخطر المدنية الدخيلة فى تفتيت كيانه — وفى مصادرنا نماذج من مؤلفاتهم فى هذا الصدد .

واستمرت المعركة قائمة حتى يومنا الحاضر ولكن برغم حرص الأمم الإسلامية على الدين وتراثه فان زحف المدنية الغربية والتعليم العلمانى يبدو أنه قد تغلب فى بعض الأمم العربية ويوشك أن يتغلب فى بعضها الآخر ، ولهذا ثقل عبء الدفاع عن الدين حتى كادت تنوء بتبعاته كواهل رجاله .

خاتمـــة

نختتم هذه الدراسة بالإشارة إلى بعض الاتجاهات العامة التى التقى عندها جمهرة المحدثين من رواد الإصلاح الدينى ، سيان منها ما كان إبتداعا وإبتكارا راقهم منه مسايرته لتعاليم الإسلام الصحيحة وما كان وليد التنقيب فى بطون الماضى والكشف عن الكنوز الدينية التى طمسها الجهل ، أو جعلها الجمود الذى أصاب العصر موضع نفور وكراهية .

أحيا مذهب السلف على طريقة الحنابلة ابن تيمية (المتوفى عام ١٣٢٨ م) وتلميذه ابن قيم الجوزية (المتوفى عام ١٣٥٠) وساير ركبهما فى العصر الحديث رواد الإصلاح الدينى الذين أسلفنا ذكرهم . كانوا أئمة المجددين وطليعة المحافظين معا ، وآية التجديد فى جهادهم أنهم حاربوا التقليد وفتحوا باب الاجتهاد . وتمردوا على جمود عصرهم واستفرغوا الوسع فى هدم قيمه البالية وجددوا الحياة الدينية حين نضوا عنها الذبول والركود ونفثوا فيها روحا من ماضيها المشرق الوضاء وسنعود إلى الحديث عن عناصر التجديد عندهم بعد . كما كان هؤلاء الرواد فى طليعة المحافظين لأنهم ردوا ضعف المسلمين وتدهور أحوالهم إلى انصرافهم عن تعاليم الإسلام الصحيحة وليس إلى تخلفهم عن ركب المدنية الحديثة وجهلهم با لكشوف العلمية . ولم يجدوا علاجا لآفات مجتمعهم فى غير الرجوع بالدين إلى ينابيعه الصافية فى صدر الإسلام قبل أن يلحقه الفساد وتطرأ على أذهان أهله البدع والخرافات

والأوهام ، فاعتقدوا بهذا أن تطهير الدين من شوائبه كفيل باصلاح السياسة وانبعاث الروح فى حياة أهله ، واضحت مشكلة الإسلام عند رواد الإصلاح هى رد الاعتبار للدين الذى ذبل بعد ازدهار فتدهورت أحوال أهله بعد عز ورقى وتقد م. ومع اتفاق رواد الإصلاح فى ذلك يمكن القول بأن أبرز عنصر فى الحركة الوهابية التشدد فى التقيد بعقيدة التوحيد ، وفى الحركة السنوسية ربط الدعوة الدينية بالسعى والعمل والإنتاج فى الحياة الدنيا ، وعند الكواكبى محاربته للاستبداد ودعوته للقومية العربية من ناحية وللاشتراكية من ناحية أخرى ، وعند جمال الدين الأفغانى جهاده المقدس ضد الاستعمار الأوربى ، وعند محمد عبده جعل العقل معيار التفكير الدينى ، وعند رشيد رضا نشاطه فى نشر الدعوة الإسلامية . أما المدنية الغربية والعلوم الحديثة فقد اسقطها بعض رواد الإصلاح من حسابهم — كالوهابية والسنوسية — وهاجمها آخرون أو رأوا أن كشوفات العلوم قد تضمنها القرآن قبل أن يعرفها الغربيون فجاءت شاهدا على اعجازه ، فجمال الدين الأفغانى لم يجد فى المدنية غير قصور شامخة وصناعات ضخمة واحتكارات بشعة حققت ثروات طائلة ، واختراع مدافع ومدمرات فهى فيما يقول همجية جعلت الإنسان أحط من الحيوان ، ومع هذا رأى أن يأخذ المسلمون من العلوم الحديثة ما وافق الإسلام أو دعا إليه الإسلام ، ويحارب محمد عبده تقليد الغرب واقتباس أفكاره ، ويقول إن الذين يتطلعون إلى جعل بلادنا كالبلاد الأوربية مخطئون ، تذهب جهودهم سدى ، وتضار بذلك بلادهم ، والسبيل الوحيد لعلاج التدهور فى أحوال المسلمين هو أخذهم بتربية إسلامية صحيحة ، ونشر التعليم الدينى بين أجيالهم ، ويقول إن الدول الأوربية لم تصل إلى حالها إلا بعد تطور طويل المدى ومجتمعنا الإسلامى لا يرقى بتقليد هذه البلاد ونقل حضارتها طفرة وبغير وعى وتدبر ، « وإننا نخشى إذا تمادينا فى هذا التقليد الأعمى . . . أن تموت فينا أخلاقنا وعاداتنا » .

وأكد الكواكبى من قبل أن كشوف العلم الحديث قد انضم عليها القرآن منذ ثلاثة عشر قرنا ، وقد ذكرنا بعض الأدلة التى ساقها تأييدا

لرأيه ، وقد جاهر بأن ظهور هذه الكشوف معجزة للقرآن تشهد بأنه كلام رب لا يعلم الغيب سواه .

ويبدو أن هذه النزعة قد تملكت رواد الإصلاح من المسلمين خارج العالم العربى حتى عند أمثال أمير على (المتوفى عام ١٩٢٨) ومحمد إقبال (المتوفى عام ١٩٣٨) ممن عاشوا مدنية الغرب ، ونهلوا من معين العلوم الحديثة ، وقد قال بعض المستشرقين عن إقبال أنه المتحرر الذى هاجم نزعة التحرر وأسهم فى إضعافها عند المسلمين وإبدالها بديناميكية وطنية متعصبة ، وربما كان أجرأ المصلحين الإسلاميين السيد أحمد خان (المتوفى عام ١٨٣١) ، لأنه برغم دعوته إلى التثقف الواسع بالدراسات الإسلامية قد طالب بالاغتراف من معين العلوم الحديثة واستقاء الصالح من ثمار المدنية الغربية ، ولا نقصد بحديثنا طائفة من المفكرين أسهموا فى الإصلاح الدينى دون أن يتخذوه أساسا لدعوتهم من هؤلاء قاسم أمين وعباس العقاد وطه حسين ومحمد حسين هيكل وغيرهم ، وفى مصادرنا نماذج من مؤلفاتهم .

ومع أن المدنية الغربية قد زحفت على المجتمع الإسلامى ، وسيطرت على عقلية الكثيرين من متعلميه فإننا لا نعدم بين المعاصرين من يعتقد أن العلم التجريبى خطر يتهدد العقيدة الدينية ويهاجم النزعة التجريبية التى لا قوام للعلم الطبيعى بدونها ، هكذا يبدو موقف الدكتور محمد البهى فى كتابه عن الفكر الإسلامى الحديث ، ونسى هؤلاء المفكرون أمرين خطيرين: أولهما أن المجتمع الإسلامى وهو يستيقظ بعد سبات طويل لا يستطيع أن يقف اليوم على قدميه بغير العلم الحديث إذ بغيره يستحيل تحقيق خطة للتنمية ، ويتعذر التصنيع ويمتنع التقدم ، والإنسان فى حاجة إلى غذاء مادى حفاظا على حياته كما يفتقر إلى غذاء روحى كفالة لإنسانيته .

أما ثانى الأمرين فهو أن الاشتغال بالعلم التجريبى (أو الرياضى) لا يتنافى مع التدين ، وقد زاول العلم من العرب المتدينين كثيرون ابان العصور الوسطى ، وحققوا فى ميادين العلم معجزات تعد اليوم من مفاخر

المسلمين ، حقيقة أن مناهج البحث العلمى توجب على العالم أن يستبعد من نطاق بحثه ما وراء العالم المحسوس ولكنها لا توجب عليه — كإنسان — أن يعيش فارغ القلب كافرا بدينه ، ومن أجل هذا كان الكثيرون من أعلام البحث التجريبى — حتى فى الغرب — إذا فرغوا من دراساتهم العلمية باشروا حياتهم الدينية كما يباشرها سائر الناس ، ولم يمنع اشتغالهم بالعلم التجريبى من أن يؤمنوا بخالق الكون وعالم الغيب وكل ما يقتضيه الدين الصحيح . هكذا كان روبرت بويل (١٦٢٧ — ١٦٩١) وجاليليو (١٥٦٤ — ١٦٤٢) ونيوتن (١٦٤٢ — ١٧٢٧) .

لقد كان محمد إقبال (أول من نادى بفصل المسلمين عن الهندوكيين فى دولة مستقلة — فكانت الباكستان) يقول : صدقونى أن أوربا اليوم أكبر عائق يعوق التقدم الإخلاقى للإنسان ، ولكن هذه الصيحة لم تمنع إقبال من أن ينهل من معين العلوم الغربية ويغترف من ينابيع التقدم الحديث ، وعلينا نحن الا نسىء فهم مثيلات هذه الصيحة وأن نقبل على العلم الذى أصبح الغربيون فى العصر الحديث سادته حتى نساير موكب البشرية فى تقدمها المفضل .

وقد قامت حركات الإصلاح السالفة الذكر على إطلاق الحرية للعقل فى إطار كتاب الله وسنة رسوله ، وتبع المحدثون من قادتها ، ابن تيمية ، الذى لم يمنعه انتماؤه إلى الحنابلة من محاربة التقليد والدعوة إلى الاجتهاد بالرأى إبتغاء التفقه فى الدين ، وسايره فى هذا حتى أشد رواد الإصلاح تزمتا — وهو مؤسس الوهابية — فهاجم التقليد وحارب الجمود وطالب بفتح باب الاجتهاد ، وجاهر الأفغانى بان كتاب الله ليس فيه نص يوجب إغلاقه ولا بين الائمة من حرمه على اتباعه ، وصرح بأن فحول الأئمة قد اجتهدوا فأحسنوا ولكن من الخطأ الاعتقاد بأنهم أحاطوا بكل أسراره ، وجرى فى هذا التيار الكواكبى الذى يبدو لنا من خلال فتوحاته العقلية التى أسلفنا ذكرها أعمق رواد الإصلاح تفكيرا وأحدهم ذكاء وأقوامهم ملاحظة .

وبلغت النزعة العقلية أوجها عند محمد عبده فى دعوته الحريثة فجعل العقل معيارا فى الشئون الدينية ، وهو يسرد ما عده أصولا يبنى عليها الإسلام ، فيقول بالنظر العقلى وسيلة إلى تحصيل الإيمان الصحيح وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض . . . وفى ضوء هذه الدعوة يجاهر بأن الإسلام لا يعوق التقدم ولا يتنافى مع العلم ولا يتعارض مع المدنية . . . وكانت فتاواه التى ذكرنا نماذج منها شواهد على رد المعايير إلى منطق العقل .

وفى ظل هذه الدعوة ناهض المحدثون من رواد الإصلاح الدينى استبداد الحكام ، ودعوا إلى مشورة أهل الحل والعقد تمشيا مع تعاليم الإسلام ، وتصدى لمحاربة النفوذ التركى ومقاومة فساده مؤسسا الوهابية والسنوسية والكواكبى ورشيد رضا الذى زاد فأبلى فى مقاومة الصهيونية — التى بدت طلائعها فى عصره — أحسن بلاء ، وأعلن جمال الدين الأفغانى الجهاد المقدس على الاستعمار الأوربى — ولا سيما الإنجليزى — وكان قد اكتسح بعض البلاد الإسلامية فى عصره .

وتحت راية النزعة العقلية سبق هؤلاء الرواد روح العصر الذى عاشوا فيه وحسبنا من دلالات هذه الظاهرة أن نشير إلى دعوتهم للاشتراكية ومطالبتهم بتحرير المرأة وإلمامهم بالتزام التسامح والتودد مع غير المسلمين من الناس . . . ونحو هذا مما يسوغ وصفهم بالمجددين .

فأما الاشتراكية فقد كانوا على إتفاق فى أن الإسلام قد انضم على نظام اقتصادى اجتماعى يكفل توزيع الثروة بالعدل ويمنع استبداد الغنى بالفقير أو استغلال القوى للضعيف ، من ذلك أن جمال الدين الأفغانى أخذ يوازن بين اشتراكية الإسلام وإشتراكية (شيوعية) الغرب ، ويقول أن الثانية قد أدى إليها جور الحكام وحسد العمال لأرباب الأعمال وغايتها — فيما يقول فى الرد على الدهريين — « رفع الإمتيازات الإنسانية كافة وإباحة الكل للكل وإشراك الكل فى الكل » ، والدين والملك عقبتان تعوقان شريعة الطبيعة ولهذا وجب أن يباد الملوك ورؤساء الأديان وكبار الملاك . . . . أما اشتراكية الإسلام فتنبع من الدين ، ويدفع إليها حب الخير .

ويمضى فى ذلك تلميذه محمد عبده فيعزو فقر المسلمين إلى « فقدان روح التربية الشرعية التى تجعل إحساس الإنسان بمنافع بلاده كإحساسه بمنافع نفسه ، وشعوره بإضرار وطنه كشعوره بإضرار ذاته أن لم نقل تجعل الإحساس الأول أقوى من الثانى وتزيد فى إحساس الإنسان بمنافعه ومضاره » ويوجب على الأغنياء أن يشاركوا فى تعليم الفقراء وإلا تعرضت أموالهم وأنفسهم لتهديد الأجنبى عنهم (المستعمر) قبل تهديد الفقراء من مواطنيهم حتى ينتهى التعليم إلى أن « يوجد من أبناء البلاد من يضارع غيرها من الأمم فتكون عند ذلك منهم فى رتبة المساواة » ولا يتحقق هذا مع ما نرى من قصور التعليم الدينى أو إهماله أو إساءة ممارسته . . . ويندد الإمام بالسفه والإسراف ويمتدح الإعتدال والإقتصاد ويوصى بتوزيع الثروة على أكثرية المواطنين لأن الثروة إذا انحصرت « فى دائرة مخصوصة عند اشخاص قليلين ، لوازمهم ليست بالكثيرة ، تكسد أسواق الصناعة والتجارة لقلة الراغبين فى الصنائع والبضائع وتقل الرغبة فى الأعمال الزراعية إذ يكون الجميع كأفراد لا يهتمون اهتمام الملوك ، وأن أغنى البلاد وأسعدها هى البلاد التى توزعت ثروتها على غالب أهلها ويزداد الضرر إذا وقعت الأملاك والمبيعات فى أيدى الغرباء الأجانب » كما جاء فى الجزء الثانى من تاريخ الإمام.

أما الكواكبى فقد كان أبا الاشتراكية ورائدها الحقيقى فى المجتمع الإسلامى فهو لا يقنع بما سبقه إليه غيره من أن الزكاة من أركان الإسلام وأن ذكرها فى القرآن قد ورد مرارا مقرونا بالصلاة وأن المسلمين إذا أدوا العشر من غلات أراضيهم و ٢,٥٪ من نقودهم و ١٪٤٠ من حيواناتهم ، لم يبق على وجه الأرض مسلم فقير ، لم يقنع الكواكبى بمثل هذا الذى يقوله شكيب ارسلان ومن ذهب مذهبه وإنما جاهر الكواكبى بأن الإفراط فى التفاوت فى الثروة بين أبناء المجتمع الواحد يمكن أقلية ضئيلة من أصحاب النفوذ من حيازة أكثر الثروة العامة واستغلاله فى ضروب من العسف والظلم والاستبداد ، ولا يجد الكواكبى لهذا الإفراط فى التفاوت فى الثروة مسوغا حتى من العمل البارع والصناعة النافعة ، وهذا الإفراط فى التفاوت فى الغنى مفسدة للأخلاق ومدعاة للإستبداد ومثار للحسد بين المواطنين بعضهم والبعض

الآخر . . . بل يزيد الكواكبي فيتقدم موكب الداعين إلى تحديد الملكية الزراعية وتأميم المرافق ونحو ذلك مما كان غريبا كل الغرابة فى المجتمع الإسلامى فى عصره .

واليوم تشيع الاشتراكية الإسلامية فى بعض الدول العربية كالجمهورية العربية المتحدة والجمهوريات العراقية والسورية والجزائرية ، وفى مصادرنا نماذج من سيل المؤلفات التى وضعت فى هذا الصدد حديثا .

أما عن الدعوة إلى تحرير المرأة وتثقيفها فقد جاءت فى عصر يتسم بالتخلف والتعصب والجهل ، ولهذا كانت الدعوة طفرة بالقياس إلى عصر المصلحين ، وتخلفا بالقياس إلى تصورنا اليوم .

فالكواكبي يوصى بتعليم المرأة وتصحيح وظيفتها فى المجتمع وإن كان يسىء الظن بتأثير التمدن فى تربية النساء ، ويجاهر فى « أم القرى » بأن من أسباب الفساد الذى أصاب المسلمين وقيام الحكم الاستبدادى بينهم عدم العناية بتعليم المرأة وتهذيبها ، ويشير إلى ما كان عليه نساء السلف الصالح من علم وتفقه ، ويرى فى ذلك حجة على من « يزعمون أن جهل النساء أحفظ لعفتهن ، فضلا عن أنه لا يقوم لهم برهان على ما يتوهمون ، حتى يصح الحكم بأن العلم يدعو للفجور ، وأن الجهل يدعو للعفة ، نعم ربما كانت العالمة أقدر على الفجور من الجاهلة ، ولكن الجاهلة أجسر عليه من العالمة ، ثم إن ضرر جهل النساء وسوء تأثيره فى أخلاق البنين والبنات أمر واضح غنى عن البيان . . . وربما كان أكبر مسبب لانحلال أخلاق الأمراء من المسلمين ، أتاهم من جهة الأمهات والزوجات السافلات . . . الخ

ويجاهر جمال الدين الأفغانى بأن التكوين العقلى فى المرأة والرجل واحد ، إذ ليس للرجل رأس وللمرأة نصف رأس ، ومرد التفاوت بينهما إلى التربية التى كفلت للرجل الحرية وللمرأة الاستعباد بل يزيد الأفغانى فيصرح بأن مهمة المرأة أجل من مهمة الرجل ، وأن كان يرى أن لكل منهما وظيفته ، وأن المجتمع لا يقوم بغير تعاون كل منهما مع الآخر فى تأدية وظيفته ، وهو يبيح للمرأة أن تشارك الرجل فى أعماله إذا فقدت

عائلها أو اضطرتها ظروفها لذلك مع ضرورة التمسك بالأخلاق الحميدة ويقول « وعندى ألا مانع من السفور إذا لم يتخذ مطية للفجور » .

أما محمد عبده فيصرح بأن الإسلام يؤيد مساواة المرأة للرجل فى الحقوق وأن من أساء إليها أو أهمل شأنها فقد دل بذلك على جهله بشريعة الله ، بل يجاهر بضرورة تعديل الشريعة الإسلامية تعديلا ملائما لروح العصر حتى يتسنى تعليم المرأة لكى تنهض بمهمتها فى تربية المواطن الصالح ، ويقول فى رده على « هانوتو » — « إن النساء قد ضرب بينهن وبين العلم بما يجب عليهن فى دينهن أو دنياهن بستار لا ندرى متى يرفع » ويدلل فى خطبة له فى الجمعية الخيرية الإسلامية على أن القرآن قد أشرك الرجل والمرأة فى التكاليف الدينية والدنيوية حين قال « ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف » فترك البنات يفترسهن الجهل وتستهويهن الغباوة من الجرم العظيم فيما يقول الإمام . وكان من دلالات جرأته فى هذا الصدد أن قاوم تعدد الزوجات ، وعدد المفاسد التى تنشأ عنه مؤكدا أن تربية الأمة مستحيلة مع فشو هذا الداء وفصل فى بيان ذلك فى تفسيره للآيات المتصلة بهذا الموضوع ، ومن فرط تحرره عزا إليه بعض الباحثين من المعاصرين دعوة قاسم أمين إلى تحرير المرأة ، وردوا إلى الإمام عناصر دعوته كما بدت فى كتابيه « تحرير المرأة » و « المرأة الجديدة » اعتقادا منهم بأن الشيخ قد أشفق من إعلان هذه الدعوة سافرا ، اتقاء ثورة المعسكرات الدينية المحافظة .

ويقول المستشرق الإنجليزى « جب » إن حركة الإصلاح الاجتماعى قد تبلورت أول الأمر فى مصر وحدها وأنها دارت حول تحرير المرأة ، وقد أشار المستشرق « ج. كامبفماير » فى حديثه عن مصر إلى تقدم التعليم النسائى بها ، وما من شك فى أن الفضل فى حركة التحرر كان مرجعه إلى رواد الإصلاح الدينى .

أما عن التسامح الدينى فى عصر يسوده التعصب والجهل فقد حرص أئمة الإصلاح على بث المحبة والدعوة إلى التعاون بين أهل الديانات المختلفة فى المجتمع الإسلامى ، ونبهوا إلى أن الإسلام قد تبنى الدعوة إلى التسامح

والتودد إلى أهل الديانات الأخرى فكان الكواكبى برغم تحمسه للدعوة إلى الجامعة الإسلامية — على طريقة شيوخ عصره — يقول « أن أصل الجامعة الإسلامية لا يستلزم الوحشة بين المسلمين وغيرهم ، بل يستلزم الألفة . . . وأن العرب أينما حلوا فى البلاد جذبوا إليهم أهلها بحسن القدوة والمثال لدينهم ولغتهم . . . » .

وكان الأفغانى ينشر آراءه الدينية فى صحيفة مصر التى يحررها الكاتب السورى المسيحى الكاثوليكى من الأرمن العثمانيين أديب إسحاق لسان الدعوة السياسية فى عصره ، وكانت العروة الوثقى التى أنشأها الأفغانى مع محمد عبده وهى فى حرب مع الاستعمار الأوربى — تحرص على أن تعبىء جهود الأمم الإسلامية لمكافحته وتضم صفوف أبنائها من المسلمين وغير المسلمين للدفاع عن حريتهم ، وقد أنشأ الأفغانى فى مصر محفلا ماسونيا يلتقى فيه أتباع الديانات المختلفة عند قضية الحرية .

وجاهر محمد عبده فى « الإسلام والنصرانية » بأن الأصل السابع من أصول الإسلام الثمانية مودة المخالفين فى العقيدة لأن الدين معاملة بين العبد وربه وإذا كان « رينان » و « هانوتو » قد قابلا بين الإسلام والمسيحية لإثبات التقابل بين غالب ومغلوب فقد توخى الإمام أن يدافع فى رده عن الإسلام دون أن يقدح فى المسيحية ، وانتهى من رده إلى تنزيه الديانتين وإثبات أن من يدين باحداهما على حقيقتها لا يحمل لمن يدين بالأخرى عداء ... وجرى على هذا فى تفسير آيات الكتاب حتى كان بعض فضلاء المسيحيين يتسابقون إلى الاستماع لدروسه فى مساجد بيروت فى منفاه ، بل صرح القس الإنجليزى « إسحاق تايلور » بأن تفسير الإمام يمهد له الطريق لإثبات الوحدة بين الديانتين ، فى وسط يلتقى فيه المؤمن بالقرآن والمؤمن بالإنجيل . وكان من شواهد هذه المشاعر التى آثارها الإمام فى عصر يسوده التعصب الدينى أن عبر العلامة يعقوب صروف عن شعور المسيحيين المستنيرين عند ممات الشيخ حين قال لمن حوله من تلامذة الإمام ساعة دفنه : « إنى أسمعكم تقولون فقيد

الإسلام والمسلمين ولا تزيدون ، أنه فقيد الفكر والعلم حيث كان ، إنه فقيدنا جميعا » .

وسرت هذه الروح بعده حتى إذا اشتعلت فى مصر ثورة ١٩١٩ بقيادة صحبه وتلامذته — وفى مقدمتهم سعد زغلول — اتحد الصليب والهلال وخطب شيوخ الأزهر فى الكنائس واعتلى القسس منابر الأزهر وأججوا الثورة فى وجه الاستعمار الإنجليزى نارا حامية .

هذه لمحة خاطفة إلى بعض الاتجاهات العامة التى جمعت بين جمهرة المحدثين من رواد الإصلاح الدينى ، وما من شك فى أن حركات الإصلاح السالفة الذكر قد خلفت آثارها الملحوظة فى حياتنا الراهنة فى مختلف ميادينها الفكرية والاجتماعية والسياسية ، تشهد بهذا حركة التأليف فى الفكر الدينى فى شتى ميادينه ومحاولة رد أصوله إلى الإسلام ، فالمشتغلون بالفلسفة الإسلامية يتابعون تلميذ الإمام الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق فى إثبات أن الفلسفة الإسلامية لم تكن مجرد نقل وتأويل للفلسفة اليونانية وإنما هى فكر إسلامى نبت ونما وعاش فى ظل الإسلام ، وأن تأثر خلال نموه بعوامل دخيلة — يونانية وهندية وفارسية . وعلى هذا النهج تجرى مؤلفات جمهرة المعاصرين فى أصول الفقه والكلام والتصوف وسائر فروع الفكر الدينى .

ومن آثار رواد الإصلاح حرص المؤلفين فى كثير من الأمم الإسلامية على إثبات أن الإسلام يساير العصر الحديث ويتمشى مع مقتضيات المدنية الحاضرة ولا يعوق التقدم فى أى صورة من صوره ، وكان لحركات الإصلاح السالفة الذكر أثرها الملحوظ فى مناهج البحث فى احياء الشخصيات الإسلامية — وفى مقدمتها حياة الرسول — وفيما ظهر من مؤلفات فى هذا الصدد — فردية أو فى سلاسل أعلام الإسلام وأعلام العرب ونوابغ العرب وغيرها — فى هذا شاهد عدل على ما نقول وفى مصادرنا شواهد ناطقة .

وما من شك عندى فى أن لحركات الإصلاح السالفة أثرها فى مجتمعنا المعاصر فى ثورته من أجل التحرر وتمرده على الاستبداد ومحاربته للاستعمار

ومناهضته للفساد الذى يقع تحت ستار الدين ، وإن كانت حركات التحرر فى عصرنا الحاضر لا تلتمس كل مسوغاتها فى الدين . وتحت راية الإسلام الذى طهره فى العصر الحديث رواد الإصلاح الدينى ، تصدى رجال الدين لمقاومة الإباحة ومناهضة التطرف فى التحرر وخاضوا المعركة مع المجددين ممن تأثروا بشيوع المدنية الغربية بين خريجى المدارس الأجنبية والعائدين من البعثات فى العالم الغربى أو فتنتهم حركة التقدم الكمالية فى تركيا أو نفروا من الأديان وعزفوا عن تعاليمها على النحو الذى عرفناه عن النزاع بين القديم والجديد فى حديثنا عن سقوط الخلافة : صداه ومدى تأثيره فى العالم العربى .

* * *

وبعد فان أرض العروبة مهد النبوات ومهبط الرسالات ومشرق الحضارات ، فليس غريبا أن يظهر على أرضها عمالقة الإصلاح من رجال الدين الإسلامى ، فيتصدون لمحاربة الفساد ، ومقاومة الاستبداد والاستغلال ، ومناهضة الاستعمار ، ويمكنون لدعوة البعث ورسالة التحرير .

واليوم يقف العالم العربى عند مفترق الطرق ، فقد أوشكت رقعته أن تتحرر من سيطرة الأجنبي وعملائه ، وأصبح الخطر الذى يتهدده أن يعيش بغير إيمان فيفقد روحه ، أو ينصرف عن «العلم» فيتخلف عن ركب الحياة ، وإذا اجتمع للعالم العربى الإيمان والعلم ابتعد عن مواطن الخطر وساير ركب الحضارة وحقق لنفسه وللبشرية كل تقدم ورقى .

المراجع والمصادر

(١) مصادر عامة (١) للمستشرقين

Berques, J.

Les Arabes d'Hier a Demain ; English trans. by J. Stewart : *The Arabs ; their History and Future,* Paris, 1960.

Frank, D.S.

Islam in the Modern World, Washington, 1951.

نقله الأستاذ اسحق موسى الحسيني إلى العربية تحت عنوان : الإسلام في نظر الغرب بيروت ، ١٩٥٣

Gibb, H.R.

Modern Trends in Islam, Chicago, 1950.

نقله الأستاذ كامل سليمان إلى العربية تحت عنوان : الاتجاهات الحديثة في الإسلام ، بيروت ، ١٩٢٤

Gibb, H.R. (editor)

Whither Islam, London, 1932.

مجموعة بحوث للفيف من المستشرقين ، وقد نقله محمد عبد الهادى أبوريدة إلى العربية تحت عنوان وجهة الإسلام ، القاهرة ، ١٩٣٤

Hourani, Albert

Arabic Thought in the Liberal Age ; 1798-1939, London, 1962.

Laoust, H.

Le Califat dans la Doctrine de Rashid Reda, Beirut 1938.

Massignon, L.

Situation de L'Islam, Paris, 1939.

L'Islam et l'Occident.

Morgan, K.W. (editor)

Islam — The Straight Path, New York, 1958.

مجموعة بحوث لأحد عشر عالماً من مختلف الأقطار الإسلامية – نقله الأستاذ محمود عبد الله يعقوب إلى العربية تحت عنوان : الإسلام . . الصراط المستقيم ، بغداد ، ١٩٦٢

Smith, W.C.

Islam in the Modern History, Princeton, 1951.

وقد ترجم الفصل الثانى منه فى كتاب دراسات إسلامية المذكور بعد .

Stoddard, Lothrop
The New World of Islam.

نقله الأستاذ عجاج نويهض إلى العربية فى أربعة أجزاء ، تحت عنوان : حاضر العالم الإسلامى ، القاهرة ، ١٣٥٢هـ ، وبه تعليقات وفصول مسهبة للأمير شكيب ارسلان

Toynbee, Arnold
Civilization in the West.

فيه فصل عن أثر الحضارة فى مصر

Young, T. Cuyler (Editor)
Near East ; Culture and Society, Princeton, 1951.

لعشرة باحثين ، وهو خلاصة بحوث ألقيت فى المؤتمر الإسلامى المنعقد فى برنستون عام ١٩٤٧ — نقله الأستاذ عبد الرحمن أيوب إلى العربية تحت عنوان : الشرق الأدنى . . مجتمعه وثقافته ، القاهرة ، ١٩٥٨ .

Islamic Culture in its Relation to the Cotemporary World.

وهو مجموعة البحوث التى قدمت إلى مؤتمر الثقافة الإسلامية المنعقد فى برنستون وواشنطون عام ١٩٥٣ — نقله الأستاذ محمد خلف الله إلى العربية تحت عنوان : الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ، القاهرة ، ١٩٥٦ .

دراسات إسلامية — لتسعة من المستشرقين الأمريكيين — نقله إلى العربية لفيف من الأساتذة باشراف الدكتور نقولا زياده ، بيروت ، ١٩٦٠ .

(ب) للشرقيين :

د. أحمد أمين
زعماء الإصلاح فى العصر الحديث ، القاهرة ، ١٩٤٨

د. محمد أنيس
الدولة العثمانية والشرق العربى ، ١٥١٤ — ١٩١٤ ، القاهرة ، دون تاريخ

د. محمد البهى :
الفكر الإسلامى وصلته بالاستعمار الغربى ، ط ٣ ، القاهرة ، ١٩٦٢

د. محمد محمد حسين :
الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر ، ١٨٨١ — ١٩٤٥ ، فى جزأين ، القاهرة ١٩٥٤ — ١٩٥٦

جرجى زيدان :
تراجم مشاهير الشرق فى القرن التاسع عشر ، مجلدان ، القاهرة ، ١٩٠٢

عبد المتعال الصعيدى :

المجددون فى الإسلام ، من القرن الأول حتى الرابع عشر الهجرى ، القاهرة ، دون تاريخ

عباس محمود العقاد :

الإسلام فى القرن العشرين ، القاهرة ، ١٩٦٠

Abdul Hakim, Khalifa

Islamic Ideology ; the Fundamental Reliefs and Principles of Islam and their Application to Practical Life, Lahore, 1951.

٢ ـ عن الوهابية :

حسن بن غنام :

تاريخ نجد ، الرياض ، ١٩٤٩

كارل بروكلمن :

تاريخ الشعوب الإسلامية ، فى خمسة أجزاء ، تر . نبيه أمين فارس ومنير بعلبكى ، بيروت ، ١٩٤٨ — ١٩٤٩

محمد رشيد رضا :

الوهابيون والحجاز ، القاهرة ، ١٣٤٤ ﻫ

والكتاب عبارة عن مجموعة مقالات سبق أن نشرت فى جريدتى الأهرام والمنار بمصر

أمين الريحانى :

تاريخ نجد الحديث وملحقاته ، بيروت ، ١٩٢٨ .

أحمد عبد الغفار عطا :

محمد بن عبد الوهاب ، طبعة ثانية ، القاهرة ، ١٩٥٦

أحمد على :

آل سعود ، بيروت ، ١٩٥٧

محمد حامد الفقى :

أثر الدعوة الوهابية فى الإصلاح الدينى والعمران فى جزيرة العرب وغيرها ، القاهرة ١٣٥٤ ﻫ

عبد الله على القصيمى :

الثورة الوهابية ، القاهرة ، ١٩٣٦

حسن سليمان محمود :

تاريخ المملكة العربية السعودية

صلاح الدين المختار :

تاريخ المملكة العربية السعودية فى ماضيها وحاضرها ، بيروت ، ١٩٥٧

فريد مصطفى :

آل سعود فى التاريخ ، بيروت ، ١٩٣٤

حافظ وهبه :

جزيرة العرب فى القرن العشرين ، القاهرة ، ١٩٣٥

Chatelier, A. Le

L'Islam au XIXe Siecle, Paris, 1888.

٣ — عن السنوسية :

السيد محمد بن على السنوسى : الخطابى :

١ — كتاب المسائل العشر المسمى بنية المقاصد فى خلاصة المراصد ، طبعة حفيد المؤلف السيد محمد ادريس المهدى السنوسى ، القاهرة ، ١٣٥٣ هـ .

٢ — ايقاظ الوسنان فى العمل بالحديث والقرآن ، طبعه حفيد المؤلف السابق ذكره ، القاهرة ، ١٣٥٧ هـ ر ١٩٣٨ م

٣ — الدرر السنية فى أخبار السلالة الأدريسية ، طبعه حفيد المؤلف ، السابق ذكره القاهرة ، ١٣٤٩ هـ

Chatelier, A. Le

Les Confreries Musulmanes de Hedjaz, Paris, 1887.

Duveyrier, H.

La Confrerie Musulmane de Sidi Mohamed Ben Es-Senousi, Paris, 1884

Pritchard, E.E. Evans

The Senusi of Cyrenaica, Oxford, 1949

Ziadeh, Nicola A.

Sanusiyah, Leiden, 1958.

٤ — عن الكواكبى :

محمد شاهين حمزة :

عبد الرحمن الكواكبى ، القاهرة ، ١٩٥٨

محمد أحمد خلف الله :

الكواكبى ، حياته وآراؤه ، القاهرة ، ١٩٥٦

سامى الدهان :

عبد الرحمن الكواكبى ، القاهرة ، ١٩٥٨

عباس محمود العقاد :

عبد الرحمن الكواكبى القاهرة ١٩٥٨ :

عبد الرحمن الكواكبى .

أم القرى ، طبعه حلب ، ١٩٥٩

طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ، حلب ، ١٩٢١

نماذج من المؤلفات التى تابعت الكواكبى فى رد حقائق العلم إلى القرآن الكريم :

حنفى أحمد حنفى :

– التفسير العلمى للآيات الكونية فى القرآن ، القاهرة

– معجزة القرآن فى وصف الكائنات ، القاهرة ، ١٩٥٤

الدكتور عبد العزيز (باشا) إسماعيل :

– الإسلام والطب الحديث ، القاهرة

طنطاوى جوهرى :

– القرآن والعلوم العصرية ، القاهرة ، ط ٢ ، ١٩٢٣

– جواهر العلوم ، القاهرة ، ١٩٠١

– التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم ، القاهرة ، ١٩٠٦

– الجواهر فى تفسير القرآن الكريم ، ٢٦ جزءاً ، بدء طبعه فى القاهرة سنة ١٩٢٣

محمود محمد حمزة :

– تفسير القرآن الكريم (٣٠ جزءاً فى خمسة مجلدات) ، القاهرة ، ١٩٥٣

عبد الرزاق نوفل :

– الإسلام والعلم الحديث ، القاهرة ، ١٩٥٨

– القرآن والعلم الحديث ، القاهرة ، ١٩٥٩

محمد فريد وجدى :

– المدنية والإسلام ، القاهرة ، ١٩٠١

– تطبيق الديانة الإسلامية على نواميس المدنية ، القاهرة ، ١٣١٦ هـ .

– الإسلام فى عصر العلم (مجلدان) ، القاهرة ، ١٩٣٢

عن جمال الدين الأفغانى :

أ – رسائله :

– إبطال مذهب الدهريين وبيان مقاصدهم وإثبات أن الدين أساس المدنية والكفر فساد

العمران ، تر . محمد عبده ، القاهرة ، ١٣٢٠ هـ وبيروت ، ١٣٠٣ هـ .

– القضاء والقدر ، القاهرة ، ١٩٣٤

– الوحدة الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٣٨

– العروة الوثقى ، القاهرة ، ١٩٤٦ والطبعة الثانية ١٩٥٨

– صيحة جمال الدين الأفغانى ، القاهرة ١٩٥٩

– الحكمة الشرعية فى محاكمة القادرية والرفاعية ، نشر بعضه فى مجلة المنار فى القاهرة

ب – مؤلفات عنه :

محمود أبورية :

– جمال الدين الأفغانى . . تاريخه ورسالته ، القاهرة ، ١٩٥٩

محس الأمين :

– جمال الدين الأفغانى ، القاهرة

د. محمود قاسم :

– جمال الدين الأفغانى . . حياته وفلسفته ، القاهرة ، ١٩٥٦

قدرى قلعجى :

– جمال الدين الأفغانى حكيم الشرق ، بيروت ، ١٩٤٧

محمد سلام مدكور :

١ – جمال الدين الأفغانى باعث النهضة الفكرية فى الشرق ، القاهرة ، ١٣٢٦ هـ .

٢ – الحكيم التأثر جمال الدين الأفغانى ، القاهرة ، ١٩٦٢

عبد القادر المغربى :

١ – جمال الدين الأفغانى ، القاهرة ، ١٩٤٢

٢ – جمال الدين الأفغانى . . ذكريات وأحاديث ، القاهرة ، دار المعارف ، ضمن سلسلة اقرأ ، ١٩٤٨

٥ – عن محمد عبده :

أ – أهم مؤلفاته :

– رسالة التوحيد ، القاهرة ، ١٣٥٧

– مع العلم والمدنية ، ط ٣ ، القاهرة ، ١٩٢٢

– الإسلام والنصرانية ، القاهرة ، ١٣٧٥

– الإسلام والرد على منتقديه ، القاهرة ، ١٩٦٣

– المسلمون والإسلام ، القاهرة ، ١٩٦٣

– الإسلام دين العلم والمدنية ، القاهرة ، ١٩٦٠
– تفسير القرآن الكريم ، القاهرة ، ١٣٢١ هـ .
– مشكلات القرآن ومشكلات الأحاديث ، القاهرة ، ١٩٥٣
– دروس فى القرآن ، القاهرة ، ١٩٢٩
– تفسير جزء عم ، القاهرة ، ١٩٠٤
– مذكرات الإمام محمد عبده ، تحقيق وتعليق طاهر الطناحى ، القاهرة ، ١٩٦١
– فاتحة الكتاب مع أسباب النزول ، القاهرة ، ١٩٦٣
– تفسير سورة الفاتحة ومشكلات القرآن ، القاهرة ١٣٤٥ هـ .
– الإسلام (رسالة قصيرة فى الرد على مسيوهانوتو) . القاهرة ١٣١٨ هـ .
– فلسفة التربية الحقة ، الاسكندرية ، ١٩١٤
– الفتاوى المهمة فى التشريعة الإسلامية (رسالة قصيرة) ، القاهرة ، ١٣٣١ هـ .
– لائحة الإصلاح (رسالة قصيرة) ، بيروت ، ١٣٠٤ هـ .
– تفسير سورة العصر ، القاهرة ، ١٣٤٥ هـ .

ب – مؤلفات عنه :

ش . آدمز :

– الإسلام والتجديد فى مصر ، ترجمة عباس محمود ، القاهرة ، ١٩٣٥
وهو ترجمة لكتاب

Ch. C. Adams' *Islam and Modernism in Egypt.*

أحمد أمين :

– محمد عبده ، القاهرة ، ١٩٦٠

د. عثمان أمين :

– رائد الفكر المصرى محمد عبده ، القاهرة ، ١٩٥٥

عبد المنعم حماده :

– محمد عبده ، القاهرة ، ١٩٤٥

سليمان دنيا :

– الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ، القاهرة ، ١٩٥٧

محمد رشيد رضا :

– تاريخ الأستاذ الإمام (ثلاثة أجزاء) القاهرة ، ١٩٠٨ – ١٩٣١

مصطفى عبد الرازق :

– محمد عبده ، القاهرة ، ١٩٤٦

عباس محمود العقاد :

– محمد عبده ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

قدرى قلعجى :

– محمد عبده بطل الثورة الفكرية فى الإسلام ، بيروت ، ١٩٤٨

Kerr, Malcolm, H.

Islamic Reform ; The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida, University of California Press, 1966.

عن محمد رشيد رضا :

١ – من مؤلفاته :

– مجلدات المنار ، القاهرة ، جزء ١ – ١٣١٥ هـ–١٨٩٨ م .

إلى جزء ٢ من المجلد ٣٥ عام ١٣٥٤ هـ–١٩٣٥ م .

– الوحى المحمدى ، القاهرة ، ١٣٥٧ هـ

– المنار والأزهر ، القاهرة ، ١٣٥٢ هـ

– عقيدة الصليب ، القاهرة ، ١٣٣١ هـ

– يسر الإسلام فى أصول التشريع العام ، ط ٣ ، القاهرة ، ١٩٥٦

– تفسير سورة يوسف ، القاهرة ، ١٩٢٦

– تفسير الفاتحة وست سور من خواتيم القرآن ، القاهرة ، ١٣٥٣ هـ

– تفسير القرآن الكريم ، القاهرة ، ١٣٤٦ هـ

– الخلافة والإمامة العظمى ، القاهرة ، ١٣٤١ هـ

– الوحدة السياسية والأخوة الدينية ، القاهرة ، ١٩٤٦

ب – رسائل قصيرة له :

– إيضاح مسألة معينة ، القاهرة ، ١٣٥١ هـ .

– ترجمة القرآن وما فيها من المفاسد ومنافاة الإسلام ، القاهرة ، ١٩٢٩

– خلاصة السيرة المحمدية وحقيقة الدعوة الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٤٦

– خلاصة لمسألة زيد وزينب أو رد شبهة ، القاهرة ، ١٣١٩ هـ .

– ذكرى المولد النبوى

– السنة والشيعة والرافضة ، القاهرة ، ١٣٤٨ هـ .

– شباب النصارى وحجج الإسلام ، القاهرة ، ١٣٢٢ هـ .

– فتاوى مشايخ الإسلام الرسميين بالاستانة ، القاهرة

– فتويان من فتاوى المنار الإصلاحية ، القاهرة ، ١٣٤٠ هـ .

– المسلمون والقبط والمؤتمر المصرى ، القاهرة ، ١٣٢٩ هـ .

جـ – مؤلفات عنه :

الأمير شكيب ارسلان :

– السيد رشيد رضا أو أخاء أربعين عاماً ، دمشق ، ١٩٣٧

د. ابراهيم أحمد العدوى :

– رشيد رضا ، الإمام والمجاهد ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

عن الازهر :

الجامع الازهر :

– الأزهر فى اثنى عشر عاماً ، أصدره الجامع الأزهر ، القاهرة ، ١٩٦٤

محمد عبد المنعم خفاجى :

– الأزهر فى ألف عام ، ثلاثة أجزاء ، القاهرة ، ١٣٧٤ هـ .

عبد المتعال الصعيدى :

– تاريخ الإصلاح فى الأزهر ، القاهرة ، ١٩٤٣

محمد عبد الله عنان :

– تاريخ الجامع الأزهر من العهد الفاطمى حتى العصر الحاضر ، القاهرة ، ١٩٤٢

عبد الله غنيمة :

– تاريخ الجامعات الإسلامية ، تطوان ، ١٩٥٣

محمد كامل الفقى :

– الأزهر وأثره فى النهضة الأدبية الحديثة ، ثلاثة أجزاء ، القاهرة ، ١٩٥٦

وزارة الأوقاف ، دائرة شئون الأزهر :

– الأزهر . . تاريخه وتطوره ، أصدرته وزارة الأوقاف ، القاهرة ، ١٩٦٤

د. عبد الحميد يونس وزميله :

– الأزهر ، القاهرة ، ١٩٦٤

رسائل قصيرة عن الأزهر :

د. محمد البهى :

– الأزهر والفكر المعاصر ، القاهرة ، ١٩٥٥

ضحى بيرم :

— رسالة الأزهر (بحث قدم للمؤتمر الثالث عشر للغات الشرقية) القاهرة ، ١٣٢١ هـ .

أحمد خاكى :

— رسالة الأزهر فى القرن العشرين ، القاهرة ، ١٩٣٦

محب الدين الخطيب :

— الأزهر . . ماضيه وحاضره ، القاهرة ، ١٣٤٥ هـ .

أمين الخولى :

— رسالة الأزهر فى القرن العشرين ، القاهرة ، ١٩٣٦

محمد عرفة :

— رسالة الأزهر فى القرن العشرين ، القاهرة ، ١٣٦٢ هـ .

مؤلفات عن موقف العالم العربى من سقوط الخلافة الاسلامية

محمد رشيد رضا :

— الخلافة أو الإمامة العظمى ، القاهرة ، ١٩٢٣

عبد الغنى سنى (مترجم) :

— الخلافة وسلطة الأمة ، القاهرة ، ١٩٣٢

مصطفى صبرى :

— النكير على منكرى النعمة من الدين أو الخلافة والأمة ، القاهرة ، ١٩٢٤

على عبد الرازق :

— الإسلام وأصول الحكم ، ط ٣ ، القاهرة ، ١٩٢٥

نماذج من النزاع بين القديم والجديد فى القرن العشرين :

د. طه حسين :

— مستقبل الثقافة فى مصر ، القاهرة ، ١٩٤٤

محمد الخضر حسين :

— نقض كتاب الشعر الجاهلى ، القاهرة ، ١٣٤٥ هـ .

مصطفى صادق الرافعى :

— المعركة بين القديم والجديد ، القاهرة ، ١٩٥٣

محمد رشيد رضا :

— مجلدات مجلة المنار وكتبه المذكورة من قبل

مصطفى صبرى :

– موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين ، فى أربعة مجلدات ضخمة ، القاهرة ، ١٩٥٠

– مسألة ترجمة القرآن ، القاهرة ، ١٩٣١

– موقف البشر تحت سلطان القدر ، القاهرة ، ١٩٣٢

– قول فى المرأة ، القاهرة ، ١٩٣٤

– القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون ، القاهرة ، ١٩٤٢

محمد أحمد عرفة :

– نقض مطاعن عن القرآن الكريم ، القاهرة ، ١٣٥١ ه‍ .

محمد أحمد الغمراوى :

– النقد التحليلى لكتاب فى الأدب الجاهلى ، القاهرة ، ١٩٢٩

مصطفى لطفى المنفلوطى :

– النظرات ، فى ثلاثة أجزاء ، القاهرة ، ١٩٤٠

سلامة موسى :

– اليوم والغد ، القاهرة ، ١٩٢٧

محمد فريد وجدى :

– نقد كتاب الشعر الجاهلى ، القاهرة ، ١٩٢٩

نماذج من مؤلفات المفكرين العلمانيين فى الميادين الدينية

قاسم أمين :

– تحرير المرأة ، القاهرة ، ١٨٩٩

– المرأة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٠٠

– حقوق النساء فى الإسلام (٦٤ص)

د. طه حسين :

– على هامش السيرة ، فى ثلاثة أجزاء ، القاهرة ، ١٩٣٥ – ١٩٤٣

– الوعد الحق ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٤٩

– الفتنة الكبرى ، فى جزأين ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٤٧ – ١٩٥٩

وقد صدر الجزء الأول بعنوان : (عثمان) والثانى بعنوان : (على وبنوه) .

– أبو بكر ، دار المعارف ، القاهرة ،

– عمر ، دار المعارف ، القاهرة ،

د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطىء) :

- أم النبى ، القاهرة ، ١٩٥٨
- بطلة كربلاء زينب الزهراء ، القاهرة ، ١٩٥٦
- بنات النبى ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٥٩
- سكينة بنت الحسين ، القاهرة ، دون تاريخ

عباس محمود العقاد :

- التفكير فريضة اسلامية ، القاهرة ، ١٩٤٧
- ما يقال عن الإسلام ، القاهرة ، ١٩٦٣
- الفلسفة القرآنية ، القاهرة ، ١٩٤٧
- الإسلام والاستعمار ، القاهرة ، ١٩٥٧
- الله ، القاهرة ، ١٩٤٧
- حقائق الإسلام وأباطيل خصومه ، القاهرة ، ١٩٥٧
- الديمقراطية فى الإسلام ، القاهرة ، ١٩٥٢
- عبقرية محمد ، القاهرة ، ١٩٤٢
- عبقرية الصديق ، القاهرة ، ١٩٤٣
- عبقرية الإمام على ابن أبى طالب ، القاهرة ، ١٩٤٣
- عبقرية خالد بن الوليد ، القاهرة ، دون تاريخ
- عبقرى الإصلاح والتعليم محمد عبده
- أبو الشهداء الحسين بن على
- داعِى السماء بلال بن رباح (مؤذن الرسول) ، القاهرة ، ١٩٤٥
- ذو النورين عثمان بن عفان ، القاهرة ، دون تاريخ
- الصديقة بنت الصديق ، القاهرة ، ١٩٤٣
- عمرو بن العاص ، القاهرة ، دون تاريخ ، مطبعة عيسى البابى الحلبى
- فاطمة الزهراء والفاطميون
- مطلع النور أو طوالع البعثة المحمدية
- معاوية بن أبى سفيان ، دار الهلال ، القاهرة ، دون تاريخ
- أبوالأنبياء الخليل ابراهيم

محمد حسين هيكل :

- حياة محمد ، القاهرة ، ١٩٣٥
- الصديق أبوبكر ، القاهرة ١٩٤٢

– الفاروق عمر ، القاهرة ، ١٣٦٤ هـ .

– عثمان بن عفان ، القاهرة ، ١٩٦٤

نماذج من التفكير الاشتراكى الاسلامى

ابراهيم زكى السباعى :

– أم الاشتراكية خديجة بنت خويلد ، القاهرة ، ١٩٦٥

محمد السعيد :

– الاشتراكية الإسلامية (بالعربية والفرنسية)

أحمد الشرباصى (وآخرون) :

– الإسلام دين الاشتراكية ، القاهرة ، ١٩٦١

– الدين والميثاق ، القاهرة ، ١٩٦٥

صلاح مخيمر (وعبده) :

– فى الاشتراكية العربية

كتاب المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر ، ويتضمن عدة بحوث تدور حول الاشتراكية فى الإسلام ، القاهرة ، ١٩٦٤

نماذج من رد اصول الفكر العربى الى الاسلام :

د. محمد أبوالوفا التفتازانى :

– عطاء الله السكندرى ، القاهرة ، ١٩٥٨

د. محمد عبد الهادى أبوريده :

– ابراهيم النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، القاهرة ، ١٩٤٦

مصطفى عبد الرازق :

– تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ط ٢ ، القاهرة ، ١٩٥٩

د. أبوالعلا عفيفى :

– التصوف . . الثورة الروحية فى الإسلام ، القاهرة ، ١٩٦٣

د. ابراهيم بيومى مدكور :

– فى الفلسفة الإسلامية . . منهج وتطبيق ، القاهرة ، ١٩٤٧

د. على سامى النشار :

– مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، القاهرة ، ١٩٤٧

نماذج من احياء الشخصيات الاسلامية :

– المؤلفات التي وضعت أو ترجمت عن حياة الرسول صلى الله عليه وسلم كثيرة جداً

(أ) (ومن سلسلة أعلام الإسلام التى نشرتها دار أحياء الكتب العربية بالقاهرة) :

توفيق البكرى :

– مهدى الله

د. توفيق الطويل :

– الشعرانى أمام التصوف فى عصره

مصطفى عبد الرازق :

– الإمام الشافعى ، القاهرة ، دون تاريخ

عباس محمود العقاد :

– عمرو بن العاص ، مطبعة عيسى البابى الحلبى ، القاهرة ، دون تاريخ

عبد العزيز المراغى :

– ابن تيمية ، دار أحياء الكتب العربية ، القاهرة ، دون تاريخ

(ب) (ومن سلسلة اعلام العرب التى تصدرها كل شهر المؤسسة المصرية العامة للتاليف والترجمة والطباعة والنشر فى القاهرة) :

د. زكريا ابراهيم :

– أبوحيان التوحيدى

أنور الجندى :

– عبد العزيز جاويش

د محمد مصطفى حلمى :

– ابن الفارض ، القاهرة ، ١٩٦٣

محمد عجاج الخطيب :

– أبوهريرة ، القاهرة ، ١٩٦٢

أمين الخولى :

– مالك بن أنس ، القاهرة ، ١٩٥١

جمال الدين الرمادى :

– عبد العزيز البشرى ، القاهرة ، دون تاريخ

أحمد الشرباصى :

– أمير البيان ، شكيب ارسلان ، القاهرة ، ١٩٦٣

د . سعيد عبد الفتاح عاشور :

– السيد أحمد البدوى : شيخ وطريقة – القاهرة ١٩٦٦

د. ابراهيم محمد العدوى :

– رشيد رضا الإمام المجاهد ، القاهرة ، دون تاريخ

د. زكي نجيب محمود :

– جابر بن حيان ، القاهرة

د. فوقية حسين محمود :

– الجويني أمام الحرمين

د. محمد يوسف موسى :

– ابن تيمية

علي عبد الواحد وافي :

– ابن خلدون ، القاهرة ، ١٩٥٧

(ج) ومن سلسلة نوابغ الفكر العربي التي تنشرها دار المعارف في القاهرة :

د. محمد ابراهيم جمعة :

– حسان بن ثابت

ابراهيم الكيلاني :

– أبوحيان التوحيدي ، بيروت ، ١٩٥٧

سامي الكيالي :

– السهروردي ، بيروت ، ١٩٥٥

(د) ولأفراد من المفكرين :

محمد حسين هيكل وعباس محمود العقاد وبنت الشاطيء (ذكرت مؤلفاتهم فيما سبق)

د. عبد الرحمن بدوي :

– أبويزيد البسطامي ، القاهرة ، ١٩٤٩

– رابعة العدوية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، دون تاريخ

محمد أبوزهرة :

– الإمام الصادق . . حياته وعصره وآراؤه الفقهية ، القاهرة ، ١٩٦٣

– ابن تيمية ، حياته وعصره – آراؤه وفقهه ، القاهرة ، ١٩٥٨

– ابن حزم حياته وعصره – آراؤه وفقهه ، القاهرة ، ١٩٥٤

– أبو حنيفة حياته وعصره ، القاهرة ، ١٩٤٦

– ابن حنبل حياته وعصره – القاهرة ، ١٩٤٧

– الشافعي حياته وعصره ، القاهرة ، ١٩٤٨

– مالك ، القاهرة ، ١٩٤٦

٣ ـ أفلاطون والاكاديمية

لمؤرخ العلم : چورچ سارتون

أفلاطون والأكاديمية*

لمؤرخ العلم جورج سارتون

المحيط السياسى – سكوباس وبراكستيلس – حياة أفلاطون – الأكاديمية – الأكاديمية بعد أفلاطون – تأثيرات شرقية – نظرية المثل – كتب أفلاطون :– مجمل مؤلفاته –ترتيب مؤلفاته بحسب تاريخ كتابتها– السياسة – الخيانة الكبرى – مشكلة أفلاطون السياسية – القيادة –السياسية والعلوم والرياضة – لا حق ولا حرية فى الجمهورية–ديانة أفلاطون – افتقار أفلاطون إلى النزعة الإنسانية – محاورة طيماوس – الحب الأفلاطونى- طيماوس فى العصرين القديم والوسيط .

المحيط السياسى :

كان بدء القرن الجديد (الرابع قبل الميلاد) مضطرباً ، إذ انتهت الحروب البلوبونيزية عام ٤٠٤ بتسليم أثينا ، وانتصرت اسبرطة ، ولكنها لم تستطع أن تحكم بلاد اليونان بغير أن تضع فى كثير من المدن حاميات ، وتستمد العون من الأوليجاركيات وتستعين « بالمتعاونين » معها من فرق محلية قوية قليلة العدد ، وكانت أثينا قد ذلت وشق عليها أن تحتمل سيادة الاسبرطيين ، لا فى أتيكا وحدها بل فى كل مكان بها .

وفى غضون ذلك تغيرت الظروف الاقتصادية تغيراً شديداً وعميقاً على نحو ما تغيرت الظروف السياسية ، فالمزارع فى أتيكا أصابها التلف إبان الحروب ، وكان الفلاحون القلائل هم أول ضحايا هذا الدمار ، وظهرت طبقة جديدة من كبار ملاك الأرض وأصحاب المصانع والمصارف . ولنقف لحظة عند واحد من هؤلاء هو : باسيون Pasion الذى كان عبداً يقوم على خدمة أصحاب المصارف ، ثم أعتقه هؤلاء جزاء غيرته وإخلاصه ، فأخذ يقوم بأعمال مصرفية

---

* ترجمنا الفصل عن

G. Sarton's History of Science, Ancient Science through the golden age of Greece, Vol. I., Part III, Gopyright 1952, Published by Harvard University Press Cambridge.

لحسابه ، وأنشأ مع هذا مصنعاً لصنع الدروع ، وأصبح أوفر أهل عصره ثراء. وتقديراً لخدماته الجليلة لأثينا مُنح شرف المواطن الأثيني .

ولما قضى پاسيون عام ٣٧٠ ، اقترن بأرملته عتيقه فورميون «Phormion» ونهض بالإشراف على أعماله ورعاية ابنيه أپولودورس « Apollodoros » وپاسيكليس «Pasicles» ، وقد بدد أولهما شطراً كبيراً من ميراثه . وتوفرت لدينا بيانات وافية عن پاسيون — تتناول أعماله وتشمل أسرته — زودتنا بها الدعاوى القضائية التي أقحموا فيها ، وأمدتنا بها الخطب التي خلفها لنا ايزوقراطس Isocrates وديموستين Demosthenes . وحياة پاسيون تشبه حياة عصامى ثرى وافر الثراء فى أيامنا الحاضرة، وهى حياة تلقى ضوءاً على الرأسمالية التى كانت تنمو وتتضخم فى أثينا ، بينما كانت حكومة المدينة وغيرها من بلاد اليونان تتعرض للفساد وتستهدف للاضمحلال .

وكان من بين الآثار التى تخلفت عن الحروب الطويلة ظهور مجموعة — كبيرة نسبياً — من الجنود المدربين انصرفوا عن الفنون والصناعات التى تنشأ فى ظل السلام ، ولم يعد فى الإمكان ردهم فى يسر إلى حياة الأمن الوادعة. وقد تحول الكثير منهم إلى جنود مرتزقة مستعدة للاشتراك فى الحروب التى تثيرها الشعوب الأخرى ، فى مصر وآسيا الصغرى وإيران . وسنرى بعدُ فريقاً من هؤلاء الجنود ترك فى وادى الدجلة Tigris واضطر إلى أن يعانى المشقة فى سبيل عودته إلى بلاده تحت قيادة إكسينوفان Xenophon

وقد نمت كراهية الناس للإسبرطيين وامتدت فى وقت أقصر من ذاك الذى نمت فيه كراهيتهم للأثينيين من قبل ، ولم تدم سيادتهم إلا نيفاً وثلاثين عاماً (من عام ٤٠٤ إلى ٣٧١ ق.م.) وتجمع العداء العام وعبأه الطيبيون تحت قيادة إيبامنينداس Epaminondas أبرع معاصريه فى تنظيم الجيوش ، ومن أنبل أهل زمانه ، وهو الذى أنشأ (فى عام ٣٧٠) حلف أركاديا Arcadia ليقاتل به أهل إسبرطة . وقد غزا بلاد المورة Peloponnesos أربع مرات ، ومات فى معركته المظفرة الأخيرة فى مانتينيا Mantineia (فى أركاديا) عام ٣٦٢. وأبت إسبرطة ، برغم هزيمتها ، أن تستسلم لشروط السلام . وتلت هذا قلاقل

كثيرة ، ولكن استقلال اليونان أوشك أن ينهار ، وسقطت المدن اليونانية فى قبضة قوة مقدونيا وكانت قد أخذت تنمو وتتضخم .

هذا هو مجمل الحالة مقصوراً على الحقائق الرئيسية ، مع إغفال كثير من الحروب التافهة التى أثيرت ، والدسائس السياسية التى حيكت ، والمعاهدات التى عقدت ونقضت ، وأعمال البطولة التى نهض بها شجعان من الناس ، والجرائم التى اقترفها أهل الجشع والجبن والخيانة . إن سدى الحياة السياسية ولحمتها فى بلاد اليونان كانت معقدة إلى حد أن وصفها وصفاً جلياً واضحاً يتطلب إفاضة يضيق عنها هذا الإجمال ، لأن على الباحث الذى يريد ذلك أن يشرح القلاقل التى وقعت داخل كل مدينة ، وأن يعرض لما طرأ على العلاقات المتبادلة بينها من تغيرات لا حد لها . على أن الذى يعنينا هو أن النسيج السياسى كان مفككاً ممزقاً بحيث لا يقبل علاجاً ولا يحتمل إصلاحاً .

ومع هذا فإن الحياة الروحية مضت فى طريقها قدماً ، وإن كان فى وسع المرء أن يكشف فيها عن أعراض المرض ، إذ ازدهرت الأسرار الخفية الغامضة ولا سيما أسرار اليوسيس Eleusis * وكادت الأورفية **Orphism** تصبح الدين القومى فى البلاد ، ولقيت الآلهة الدخيلة المجلوبة من مصر وآسيا من الترحيب أكثر مما لقيت فى أى عصر آخر ، ومع الجهود التى بذلها إيزوقراطس الأثينى (٤٣٦ — ٣٣٨) لم يتيسر تحقيق الوحدة القومية ، ولم يوحد بين اليونان بعضهم والبعض الآخر إلا تسليمهم بالخرافات .

سكوپاس Scopas وپراكستيلس Praxiteles :

أعقبت مدرسة هذين المثالين مدرسة النحت القديمة فى أتيكا ، وهى التى كان يمثلها فدياس Pheidias ، وكانت تتصف بالاتزان والضبط ، وكشفت أعمال سكوپاس وپراكستيلس عن نزعة فردية وحساسية وانفعالية أوضح مما

---

* مدينة فى أتيكا تقع على بعد عشرة أميال من شمال أثينا الغربى ، وأسرارها المشار إليها يراد بها صور سرية من العبادات تتضمن معتقدات وثنية مضنون بها على غير أهلها ، ولعلها تتصل بالحياة الأخرى ، وينسحب هذا على الديانة الأورفية المشار إليها فى النص عقب هذا مباشرة.
(المترجم)

بدأ في مدرسة فدياس ، واستمر نشاط سكوپاس المنتسب إلى (جزيرة) باروس من عام ٣٩٤ إلى عام ٣٥١ على أقل تقدير (وقد كاد هذا يستغرق عصر أفلاطون كله) . وكان من بين آثاره الأخيرة طنف ضريح أقيم في هاليكارناسوس Halicarnassos .

أما پراكستيلس المنتسب إلى أثينا فهو من جيل أحدث ، لأنه ولد حول عام ٣٩٠ في الوقت الذى أتم فيه سكوپاس زخرفة معبد تيجيا في أركاديا ، وعلى قدر ما تسمح بالحكم عليه آثاره المؤرخة ، نستطيع أن نقول إنه نبغ حوالى منتصف القرن الرابع (من عام ٣٥٦ إلى عام ٣٤٦) وكان فنه بالغ الجمال ، فتمثاله عن أفروديت Aphrodite (في جزيرة كنيدوس Cnidos) ، وهو تصوير مثالى كامل لجسم فراين Phryne (١) ، قد أصبح رمزاً للجمال الكامل ، ومع هذا فإن أروع آثاره تبدو في الإله هرمز الذى يعبد في أوليمبيا. وحسبنا أن نشير موجزين إلى هذه الآثار الجليلة ليدرك الإنسان أن خلق الجمال لا يتنافى مع قيام الفوضى السياسية .

ولعل في وسعنا الآن أن نقدم أفلاطون في هذا المحيط من الاضطراب والذعر والجمال ، فنحن لا نستطيع أن نفهمه فهماً جيداً إلا إذا رأيناه في وسط هذا المحيط .

حياة أفلاطون :

ولد أفلاطون في أثينا عام ٤٢٨ وأبوه أرستون Ariston وأمه بركتيونى Prictione ، من أسرتين أرستقراطيتين . وكان أفلاطون على الدوام عميق الشعور بمحتده النبيل . وقد تلقى من التعليم الراقى ما يستطيع أن يتلقاه ابن أثينى من الأثرياء . ولما بلغ حوالى العشرين من عمره التقى بسقراط وأصبح من تلامذته مدة ثمانية أعوام ، وقد لجأ مع طائفة من تلاميذ سقراط إلى مجارا لما قتل أستاذهم (عام ٣٩٩) — وتقع مجارا في منتصف المسافة بين أثينا وكورنثة . وكان أحد هؤلاء التلاميذ أقليدس Euclid الذى أنشأ مدرسة الميغاريين (٢) ، ولكن أفلاطون لم يبق في مجارا طويلا ، إذ أخذ يتنقل خلال الاثنى عشر عاماً التالية — من عام ٣٩٨ إلى عام ٣٨٦ — على نطاق واسع في بلاد اليونان ومصر

وإيطاليا وصقلية ، وفى عام ٣٨٧ رحب به فى سيراقوسه Syracuse الطاغية ديونيسيوس Dionysios (حول ٤٣٠ — ٣٦٧) وكان يدعى أنه أوتى ذوقاً أدبياً ويزعم أنه فيلسوف . وقد أصبح أفلاطون إبان إقامته فى سيراقوسه على صداقة ومودة مع ديون Dion من أهل سيراقوسة وأرخيتاس Archytas من أهل تارنتوم (٣) ، وعند عودته وقع أسيراً فى قبضة القرصان واتخذوه رقيقاً ، ثم افتُدى وأُطلق سراحه ؛ ولكنه شرع بعد هذا بقليل — وكان قد بلغ الأربعين من عمره — فى مزاولة التعليم فى « الأكاديمية » ، بيد أنه تغيب عن الأكاديمية فترتين قصيرتين زار أثناءهما سيراقوسة بين عامى ٣٦٧ و ٣٦١ ؛ ثم أنفق بقية حياته — وهى النصف الثانى منها — فى الأكاديمية ؛ وقضى فى أثينا عام ٣٤٧ فى سن الحادية والثمانين .

الأكاديمية (٣٨٧ ق.م. — ٥٢٩ م) .

حين أتم أفلاطون سنى تجواله Wanderjahre شعر فى نفسه بهاتف يدعوه إلى مزاولة مهنة التعلم ، ولكنه لم ير أن يسير على طريقة سقراط ، بل شعر بافتقاره إلى مدرسة تقام فى مكان معين ، ولم يشأ أن يقوم بالتدريس فى الشوارع والأسواق (كما فعل سقراط) وأراد — على عكس هذا — أن يباشر التدريس فى مكان منعزل بعيد عن الضجيج الصاخب : فاختار قطعة من الأرض تقع على نهر كيفيسوس Cephissos وهو على بعد ستة اصطادات Stadia من ديبلون ، وهو باب أثينا الغربى (٤) . وكان يملك الأرض فى الأصل البطل أكاديموس Academos (٥) ومن أجل هذا سميت المدرسة بالأكاديمية . وبسبب هذا الحادث الطارىء — وهو استخدام أفلاطون لأرض أكاديموس — أدخلت كلمة « الأكاديمية » فى جميع اللغات الأوربية تقريباً ، ومصير هذه الكلمة يصلح أن يكون موضوعاً طيباً لدراسة سيمانطيقية تتناول مدلولات الألفاظ (٦) .

أحسن أفلاطون اختيار هذا المكان ، إذ كان الناس ينظرون إليه قبل اختياره بزمن طويل على أنه مكان مقدس ، وقد قام هيباركس Hipparchos نصير الآداب — الذى اغتيل عام ٥١٤ ، والابن الأصغر لبيسستراتس

بإنشاء سور حوله ، وكان مُهدى إلى أثينا ، يضم غابة — Pisistratos
من أشجار الزيتون يقدم الزيت المستخرج منها للظافرين فى الألعاب الباناثينية
Panathenaian وفى أثناء مهرجان الاحتفالات الكبرى التى كانت تنظم
من أجل ديونيسيوس . ثم جىء بتمثال ديونيسوس اليوثريوس Dionysos
Eleutherios فى موكب رائع ، وكان المبنى يشمل حديقة وغابة وحلبة
للمصارعة . وقام بزخرفته الجندى السياسى الأثينى المعروف كيمون Cimon
(ح —٥١٢—٤٤٩) واستخدمه أفلاطون مكاناً لالتقاء تلاميذه التقاء منتظماً ،
وامتلك أرضاً تجاوره .

وفى وسعنا أن نتصور أن المبنى فى عهده كان يشمل بعض المنشآت ، وهى على سبيل المثال معبد أو متحف (معبد لربات الوحى الفنى) وربما وجدت به قاعات مخصصة للمعلمين والتلاميذ ، وردهات للاجتماعات وإلقاء المحاضرات وتناول الطعام مجتمعين ولو فى المناسبات الرسمية وحدها . ومن الممكن — فى ضوء ما نعرفه عن جو أثينا — أن نتصور أن كثيراً من الدروس كان يلقى فى الغابة أو فى رواق يتيسر فيه اتقاء حرارة الشمس مع الاستمتاع بالهواء الطلق .

ولسنا نعرف عن التعليم نفسه أكثر مما نعرف عن المعهد من ناحيته المادية ، إلا ما يمكن أن نستقيه من كتابات أفلاطون وأتباعه وخلفائهم . وفى وسعنا أن نقول إن منهج الحوار السقراطى كان شائع الاستعمال إبان ذلك ، ولا سيما فى بدء عهد الأكاديمية ، وأن المحاضرات كانت فى ذلك الوقت أقل شيوعاً من المناقشات ، وأنها كانت على نمط قريب الشبه بما نسميه بقاعات البحث فى جامعاتنا الحاضرة ، وأن كل شىء كان يجرى عفواً من غير تكلف ، وعلى النحو الذى تهدى إليه الخبرة والتجربة ، وأن موطن الإغراء والجاذبية كان فى شخصية أفلاطون نفسه ، إذ أقبل عليه الطلاب من أقاصى الأطراف وأدانيها ، كما كانوا يقبلون من قبل على سقراط وغيره من المعلمين الذين ذاع صيتهم بين الناس . ولكن تلامذة أفلاطون وفدوا لأول مرة إلى مكان محدد ، ولئن كان أفلاطون نفسه مثار إغرائهم ، فإنهم اختلفوا إلى الأكاديمية كما يختلف اليوم الطلاب إلى الجامعة .

ولم تكن الأكاديمية ، كمدرسة ، أمراً بدعاً ؛ بل وجدت مدارس قبل قيامها بقرون عدة ، لا فى اليونان وحدها بل فى بابل ومصر وكريت . وأينما وجدت حكومة مست الحاجة إلى تدريب كتبة يقومون بأداء أعمالها ، وأنى وجدت كنيسة بدت ضرورة تمرين كهنة وخدام ينهضون بخدمتها ، ومتى وجدت دور أعمال تجارية ومصارف اقتضى الأمر تدريب من يقومون بحساباتها ، إنما جدة الأكاديمية فى نوع التعليم الذى كانت تزود به روادها . وقد كان أفلاطون يواصل فيها التقاليد التى جرى عليها السوفسطائية واتبعها سقراط ؛ فكان لا يعنيه تعليم القراءة والكتابة وعلم الحساب ، بل كان أقل عناية بتعليم الطرق التى ينتهجها رجال الأعمال ، إذ كان هدفه أسمى من هذا بكثير . لقد كان يريد أن يثقف طلابه ، ويزودهم بحب المعرفة والحكمة ليجعل منهم فلاسفة ، بل لعله كان يقصد إلى جعلهم رجال سياسة . إنه لم يقم بتعليم أية معرفة خاصة ، باستثناء المنطق والرياضيات ، ولكنه كان يقوم بتعليم أصول المعرفة والتربية والأخلاق والسياسة . إن الأكاديمية لم تكن مدرسة أنشأتها الحكومة لتسد حاجاتها الإدارية ، بل كانت مدرسة عليا — مستقلة عن الحكومة — لتدريس الفلسفة والسياسة ، وكانت فى العادة غير معادية للحكومة . وفى وسعنا أن نعتبر الأكاديمية أول معهد للتعليم العالى ، وكانت معهدا خاصاً لا يفتح أبوابه لجميع الناس (٧) .

ولم يختلف إليها الطلاب — وهم من مختلف الأعمار — لكى يحصلوا على درجات أو إجازات علمية تعطيهم الحق فى وظيفة ، فكانوا لا يجتازون امتحاناً ولا ينالون عن طريقها جاهاً من أى نوع كان ، اللهم إلا ما كانت تنطوى عليه روح الخير عند معلميهم وفى مدرسيهم . كان هذا هو أحسن مظاهر الأكاديمية ، ولم يكن للمعلمين والتلاميذ من غرض يهدفون إليه من وراء دراساتهم ، كانوا يتصفون بالنزاهة التى يمكن أن تتوافر للعلماء ، وكان مثلهم الأعلى هو ذلك المثال الفيثاغورى القديم القائل : « إن التماس المعرفة أعظم ألوان التطهير » . ولكننا سنرى بعد قليل أن أفلاطون لم يبق وفياً مخلصاً لهذا المثال ، وأن إغراء السياسة قد انتهى به إلى أن يخون عهد أستاذه سقراط .

الأكاديمية بعد أفلاطون (٣٤٨ق.م . — ٥٢٩ م) .

لعلنا نكون أقدر على تقدير معهد أفلاطون إذا نحن صرفنا النظر لحظة عن موضوعنا الرئيسى ، وأخذنا فى تلخيص تاريخ الأكاديمية . عقب موت أفلاطون (عام ٣٤٧ ق.م.) بقليل ، خلفه ابن أخته سبيسبوس Speusippos الذى أتم تنظيم المدرسة ، وتلاه خلفاؤه اكزينوقراطس Xenocrates من أهل خلقدونية رئيس الأكاديمية أو مديرها من عام ٣٣٩ إلى عام ٣١٥ . ورأسها من أثينا پوليمون Polemon الأثينى من عام ٣١٥ و اقراتيس Crates منذ حوالى عام ٢٧٠ . وبرئاسة اقراتيس انتهت الأكاديمية القديمة . وكانت شهرتها لا ترجع إلى رؤسائها الخمسة المذكورين آنفاً فحسب ، بل إلى التلاميذ أو المدرسين المساعدين من أمثال فيليب من أهل أوبوس Opus ويودكسس Eudoxos من أهل جزيرة كيندوس وهيرقليدس Heraclides من أهل البحر الأسود ، وكرانتور Crantor من سولى (فى قليقية) ، وسنجد مجال القول عن الثلاثة الأول ذا سعة ، وحسبنا الآن أن نصف آخر من ذكرنا فى إيجاز :

درس « كرانتور » على يد اكزينوقراطس وپوليمون ، وكان أول من وضع شروحاً لمؤلفات أفلاطون ، ومن أشهر آثاره ما وضعه عن الحزن (Peri tu penthus) وقد فقد ، وإن بقيت منه شذرات فى كتاب شيشرون Cicero : المحاورات التسكلانية Tusculan disputations وكتابه السلوة Consolation ، وهما الكتابان اللذان كتبهما شيشرون من وحى تأثره بفقدان ابنته توليا Tullia [8] .

واصلت الأكاديمية مهمتها بعد اقراتيس وإن اصطبغت بطابع شكى مختلف عن طابعها الأصلى ، وكان هذا وهى تحت رئاسة أركليساوس Arcelisaos البيتانى Pitane (فى أيوليا Aeolis حوالى ٣١٥ — ٢٤١) وهو الذى يعتبر فى بعض الأحيان منشىء الأكاديمية الثانية أو الوسطى . وقد خلفه « كارنيادس » Carneades التورينى (٢١٣ — ١٢٩) وهو الذى قوى الاتجاه الشكى ونماه ، وسمى بمؤسس الأكاديمية الثالثة . وقد أرسله الأثينيون

سفيراً لهم فى روما حيث لقى نجاحاً ملحوظاً أثار ذعر الرقيب كاتو Cato (فى النصف الأول من القرن الثانى قبل الميلاد) فوجه إليه اتهاماً ودفع مجلس الشيوخ إلى طرده .

وقد نشأت أكاديمية رابعة على يد فيلون Philon من أهل لاريسا وكان يميل إلى المذهب الرواقى . وأخيراً بدأت أكاديمية خامسة على يد أنتيوكس Antiochos العسقلانى وقد مات عام ٦٨ ق . م . . وكان قد حاول أن يوفق بين تعاليم أفلاطون وأرسطو والرواقية . وتسمى الأكاديمية الخامسة عادة « بالأكاديمية الجديدة » .

زار فيلو وأنتيوكس روما ، واستمع شيشرون إلى أولهما عام ٨٨ ق.م. وإلى ثانيهما بعد ذلك بعشر سنين . وبفضل كارنيادس وفيلووأنتيوكس ، وصلت تعاليم الأكاديمية إلى العالم الرومانى ، وإلى شيشرون (فى النصف الأول من القرن الأول) وفارو Varro (فى النصف الثانى من القرن الأول) ، وقد كان هذان من الشراح البارزين لهذه التعاليم .

وفى أثناء الحصار الذى ضربه سلا Sulla على أثينا (عام ٨٦ ق.م.) احتاج سلا إلى خشب فقطع أشجار الأكاديمية ، وقيل إن الأكاديمية انتقلت عند ذلك إلى داخل المدينة ، وبقيت هناك حتى النهاية . ولو صح هذا ما اختفى موقعها فى المدينة ، لكن أحداً لم يشر إلى هذا الموقع ، ولهذا تعين علينا أن نفترض أن الأكاديمية بقيت حيث كانت ، مع الدمار الذى أحدثه لها جيش سلا ، أما تاريخها بعد ذلك فغامض كل الغموض حتى القرن الخامس حين تهيأت لها شهرة جديدة باعتبارها مركزاً لتعاليم الأفلاطونية الحديثة ، ولا سيما عند « بروقلس » Proclos (فى النصف الثانى من القرن الخامس) . أما رؤساؤها السبعة الأواخر فقد كانوا : بلوتارك Plutarchos الأثينى أو « بلوتارك الكبير » الذى مات عام ٤٣١ بعدأن أدركته السن العالية ؛ وسريانس Syrianos الإسكندرى (فى النصف الأول من القرن الخامس) والمتوفى عام ٤٥٠ ؛ ودومنينوس Domnionos من أهل لاريسا (فى النصف الثانى من القرن الخامس) ؛ و بروقلس Proclos الذى مات عام ٤٨٥ ؛ ومارينوس

Marinos من أهل « سيشن » (فى النصف الثانى من ذلك القرن) ؛ وإيزيدورس Isidoros من أهل ملطية ، وهو أحد مهندسى هيجيا سوفيا Hagia Sophia حوالى ٥٣٢ ، ودماسكيوس Damascios الدمشقى (فى النصف الأول من القرن السادس) وكان رئيساً للأكادمية من حوالى عام ٥١٠ إلى عام ٥٢٩ عندما أغلق چستنيان Justinian الأكادمية لأنها مدرسة للتعليم الوثنى المنحرف .

أغلق چستنيان أبواب الأكادمية ، ولكنه لم يقتل معلميها ، وقد لاذ بعضهم ببلاط ملك فارس كسرى أنوشروان Chosroes Nushirwan (العادل الذى حكم من ٥٣١ — ٥٧٩ م) ولعلهم نزلوا بجنديسابور Jundishapur بخوزستان حيث أنشأ كسرى مدرسة مشهورة للطب . ولهذا أهميته البالغة ، لأن المنفيين — فلاسفة كانوا أو أطباء — حملوا معهم بذور العلم والحكمة اليونانية التى كان مقدراً لها أن تنمو بعد بضعة قرون من الزمان فى رعاية المسلمين ، لقد أغلق چستنيان بابا ، وفتح كسرى باباً آخر ، وهكذا واصل العلم مسيره من أثينا إلى بغداد .

ومن أعظم الفلاسفة الذين رحب بهم كسرى سمپليكيوس Simplicios من أهل قليقية (فى النصف الأول من القرن السادس) و برسكيانوس Priscianos من أهل ليديا (فى النصف الأول من ذلك القرن) وهو الذى قيل عنه إنه كان يمثل الأكادمية فى المنفى ، أى الأكادمية الأثينية فى بلاد إيران .

ومما لا يخلو من دلالة أن الأكادميين التسعة السالفى الذكر ، وهم رؤساء الأكادمية السبعة الأواخر والمنفيان السابقان ، لم يكن فيهم غير اثنين من بلاد اليونان ، (وهما پلوتارك ودومنينوس (وكان السبعة الآخرون مصريين أو آسيويين (*) .

عاشت الأكادمية قروناً عدة ، فعندما أغلق چستنيان أبوابها ، كان يمكن أن تحتفل بعيدها السادس عشر بعد التسعمائة ، وما أظن أن فى الإمكان

تبرير موقف جستنيان من إغلاقها تبريراً مقبولا ، إذ ليس لدينا دليل على أن استمرار وجودها كان متعذراً . إن دور التعليم ليست كأفراد الناس ، من حيث إن فى الإمكان معرفة أعمارهم فى أى وقت من حياتهم بطرح تاريخ ميلادهم من التاريخ الحالى (وقت إجراء هذه العملية) ، لأن دور التعليم يمكن أن تتوقف وأن تختفى أعواماً طويلة أو قروناً عدة ، ثم تعود إلى الظهور مرةثانية. وقد أدرك الأكاديمية فى غضون الزمن تغيرملحوظ. والأكاديمية القديمةوحدها هى التى يمكن اعتبارها أكاديمية أفلاطون ، وقد عاشت قرناً ونصف قرن أو أقل من ذلك ، وعندئذ يمكن القول بأن كل معهد عرضة للتغير الذى يصاحب تقلبات الزمن ، وبمقدار طول حياته يتوقع الإنسان ، لا محالة ، استهدافهللتغير . وإذا نحن ذكرنا هذه المعلومات أمكننا أن نجملها فى قولنا : إن أكاديمية أثينا ، وهى الأكاديمية التى أنشأها أفلاطون ، استمرت قائمة أكثر من تسعة قرون من الزمان .

تأثيرات شرقية :

لم نستطع مقاومة الإغراء الذى دفعنا إلى رواية تلك التقلبات التى أصابت الأكاديمية ، مع أن هذا قد أبعدنا عن موضوعنا المباشر ، .إنهتاريخ تلقيح الشرق بالهيلينية ، ذلك التلقيح الذى بدأ بالإسكندر بعد أفلاطون بجيل من الزمان ، واستمر قائماً يتعرض للمد والجزر ألف عام .وبلغ ذروته عندما أغلق جستنيان أبواب الأكاديمية . وكان الغرض الذى يهدف إليه جستنيانهو حمايةالمسيحية من عدوان الوثنية . ولكن النتيجة الخطيرة التى تولدت عن إغلاق الأكاديمية هى أنه شجع الشعوب الشرقية التى آل أمرها إلى أن أضحت ، تحت القيادة الإسلامية ، أقوى المعارضين للحضارة المسيحية .

ويصبح هذا التاريخ أكثر إثارة للدهشة حين يذكر الإنسان — ومن واجبه أن يذكر — الوجه المقابل لذلك ، ونعنى به صبغ اليونان بطابع شرقى . فإننشأة الحضارة اليونانية وتطورها قد تعرضا لتأثيرات من الشرق ، نشأت الحكمة اليونانية فى مهد شرقى ، وفى إبان نموها كانت تعمل فيها مؤثرات أجنبية عنها سواء من أنصارها وخصومها . وربما كانت الفصول السالفة قد هيأت القارئ

لتقبل ذلك ، تلك الفصول التى عالجت الحضارة السابقة على العصر الهيلينى ، أو التى عرضت للمصادر الشرقية التى أخذ عنها فيثاغورس Pythagoras واستقى منها دمقريطس Dimocritos .

ومن الواضح أن أفلاطون استهدف بدوره لتأثير الشرق ، ولكن هذا التأثير كان سطحياً ولم يكن متصلا ، بل ليس فى وسعنا أن نميز بين ما استعاره مباشرة من الشرق ، وما تسرب إليه دون قصد عن طريق فيثاغورس وأرخيتاس ودمقريطس أو عن طريق تلميذيه : ايدكسوس والأوپوسى .

كان أفلاطون أكثر ميلا إلى الأجانب من تلميذه أرسطو وإن كان أقل من هيرودوت ميلا إليهم . لقد وفد إلى مصر وزار آثارها العجيبة ، وألم بعلمها وعقيدتها وشعائرها الدينية وآدابها ، وعرف أن الحضارة المصرية أقدم من حضارة اليونان ، ويوضح هذا بجلاء محاورة طيماوس Timaios (١٠) فى حديث دار بين صولون Solon (١١) وكاهن مصرى أدركته السن العالية ، قال كاهن صا الحجر Sais : « يا صولون ، أنتم معشر الإغريق لا تزالون أبد الدهر أطفالا : لا وجود لشيخ إغريقى » . فلما سمع صولون هذا قال . « ماذا تعنى بقولك هذا ؟ » فأجاب الكاهن : « إن روح كل منكم روح شابة ، إذ ليس فى قلوبكم معتقد واحد قديم أو مستمد من تقليد قديم ، بل ليس لديكم علم واحد عريق فى القدم » . بهذا عامل الكاهن المسن ضيفه اليونانى اللامع بنفس الطريقة التى يعامل بها المضيفون الأوربيون زوارهم من الأمريكيين ، ثم أخذ يشرح له فى لطف ودعة ما يتحلى به المجتمع المصرى من مزايا جميلة ، ويفسر له تشعب المجتمع المصرى إلى طوائف ونحو ذلك . فدهش صولون ، وكان أفلاطون أكثر منه دهشة .

لم يكن لأفلاطون خبرة مباشرة ببلاد ما بين النهرين (العراق) Mesopotamia ، ولكنه أشار إلى قوانين الآشوريين (إمبراطورية نينوى) ومن المحتمل جداً أن يكون التنجيم عنده من أصل كلدانى . أما عن بلاد إيران عدوة شعبه القديمة ، فما من يونانى متعلم إلا وكان يعرف عنها شيئاً . وكان أفلاطون — متأثراً بدمقريطس ايدكسوس — يعرف عنها أكثر مما يعرف جمهور المتعلمين . اطلع على ما كتبه

عنها كتسياس Ctesias وهيرودوت ، بل لعله اطلع على ما كتبه غيرهما من المؤرخين . وقد سره كثيراً ما كشفوا عنه بكتاباتهم ، وبدت له أوتوقراطية إيران ونظامها أسمى من ديمقراطية أثينا وفوضاها . وترجع أسطورة «Er» البامفيلية فى « الجمهورية » إلى أصل كلدانى إيرانى (١٢) .

إن أسطورة ولادة الأرض للناس* تعتبر فى النص (١٣) نوعاً من القصص الفينيقى Phoinicicon ti وربما كانت كذلك ، شأنها فى ذلك شأن رواية كادموس Cadmos وغيرها .

أما الآراء المثنوية وهى المثل الكامنة فى محاورات أفلاطون الأخيرة ، فلعلها مستقاة من الديانة الإيرانية ، وإن تعين التسليم بأن استقاءها على هذا النحو جاء برفق وعن طريق غير مباشر . ولم يرد ذكر اسم زرادشت Zoroaster فى مؤلفات أفلاطون سوى مرة واحدة (١٤) .

ومن المتواتر أن أفلاطون حين كان شيخاً هرماً تلقى زيارة ضيف كلدانى ، إلا أنه أصيب بحمى ، فاستدعى زماراً من تراقيا ليرفه عنه ، ولكنه مات بعد قليل . ويقول آخرون إن كثيرين من المجوس حضروا وفاة الأستاذ ، ولما تبينوا أنه قد مات فى يوم لأبولو Apollo مقدس ، وأنه عاش إحدى وثمانين سنة ، انتهوا إلى أنه كان لا محالة بطلا (أى كان أسمى من الإنسان) وقدموا لذكراه قرباناً .

وتوجد وجوه شبه كثيرة بين الفلسفة الأفلاطونية من ناحية ، وفلسفة السامكايا Samkhya وفيدانتا Vedanta الهندية من ناحية أخرى ، ولكن ليس ثمة دليل على أن أفلاطون قد تأثر بمؤثرات هندية .

---

* هذه الأسطورة مستمدة من أصل فينيقى . وموجزها أن الناس عاشوا فى باطن الأرض ، ثم ألقت بهم هذه الأم إلى سطحها . إنهم جميعاً إخوة ، ولكن الله حين خلقهم وضع فى طبيعة بعضهم ذهباً ليكون من الحكام ، وفى طبيعة البعض الآخر فضة ليكون من المساعدين ، وفى طبيعة غيرهم حديداً ونحاساً ليكون من الزراع والعمال . وتتسلسل الأجيال بعضها عن بعض ، فالأولاد مفروض فيهم أن يمثلوا آباءهم ، ولكن من الممكن أن يلد الذهب فضة والفضة أو الحديد ذهباً . . . انظر الفقرتين ٤١٤ و ٤١٥ ك ٣ من ترجمة Lindsay ١٩٥٠ ص ٩٩ وما بعدها — (المترجم) .

راجع رتشارد رتزنشتاين Richard Reitzenstein و هـ . هـ . شيدر H.H.Schaeder فى كتابهما Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland (٣٣٥ صفحة — دراسات مكتبة فاربورج Warburg ٧ : ليبزج ١٩٢٦) ؛ وراجع كذلك : جوزيف بيديه Joseph Bidez و فرانز كومونت Franz Cumont فى كتابهما : Les mages héllenisés (جزءان . باريس Les Belles Lettres, 1938) . (مجلة إيزيس Isis مجلد ٣١ ص ٤٥٨ — ٤٦٢ (١٩٣٩ — ١٩٤٠) ؛ وراجع كذلك بيديه Bidez فى كتابه : Eos ou Platon et l'Orient 256 pp بروكسل (راجع مجلة إيزيس مجلد ٣٧ ص ١٨٥ (عام ١٩٤٧) ؛ وانظر أيضاً : سيمون پترمنت Simon Pétrement فى كتابه : (Le dualisme chez Platon), (les Gnostiques et les Manichéens (354 pp. : Paris Presses Universitaires de France, 1947).

وراجع كذلك فرانز كومونت Franz Cumont فى كتابه :

Lux perpetua (558pp.; Paris: Geuthner, 1949)

وانظر مجلة إيزيس مجلد ٤١ ص ٣٧١ (عام ١٩٥٠) .

نظرية المثل (١٥) :

ليس فى نيتنا أن نتعرض لفلسفة أفلاطون فى إسهاب ، ولكن علينا أن نناقش نظرية المثل التى تعتبر جوهر هذه الفلسفة ، والتى تهيمن على تفكيره فى كل موضوع يعرض له .

إن الموجودات التى نراها بأعيننا ليست إلا مجرد مظاهر ، أشبه ما تكون بالظلال أو الأشباح فى الكهف (١٦) . وإذا كانت هناك معرفة حقيقية على الإطلاق وجب أن تكون هناك موجودات موجودة وجوداً حقيقياً ؛ هذه الموجودات هى « المثل » Ideas أو « الصور » Forms (١٧) . وكل نوع من هذه الموجودات أو الأشياء يقابله مثال هو مصدره وعلته . مثال ذلك الخيل يبدو كل منها مختلفاً عن الآخر وناقصاً مهما بدا جيداً ، إنها مهما ظهرت فى صورة كاملة فهى فيما نرى لا بد أن يعتريها الضعف وينتابها الزوال عاجلا أو آجلا . فمثال الفرس ، أو بعبارة أخرى الفرس المثالى كامل وخالد أزلى ؛ وهذا

الفرس المثالى لا يمكن أن تتناوله رؤيتنا أو يدركه لمسنا . ولكن بينما نلاحظ أن الأفراس التى تدرك بالحس تتعرض للفناء وليس لها وجود فى ذاتها — شأنها شأن الظلال (الأشباح) — نجد أن الفرس المثالى موجود وجوداً حقيقياً ، إنه النموذج الأصيل للأفراس الممكنة ، المولود منها وغير المولود على السواء .

وتساعدنا هذه النظرية على تصنيف جميع الموجودات من ناحية وجودها الحقيقى ، بدلا من النظر إليها من ناحية مظاهرها الفانية وحدها . إنها تعيننا على فهم قانون التغير والفساد (العدم) الذى يبدو عاماً ، وتزودنا بمبادىء جديدة فى مجال التفكير والسلوك . فالعالم المحسوس يستهدف للبلى ويتعرض للفناء ، أما المثل فانها باعتبارها مفارقة للمادة لا تقبل الفساد ، وهى فوق ما نسميه بالعمر أو الأجل المحدود . إن عالم المثل عالم حقيقى ودائم ، وليس المثال حقيقة الشىء وجوهره فحسب ، بل هو حده * واسمه ، ومن ثم تزودنا المثل فى نفس الوقت بأدوات المعرفة وعناصرها الصحيحة . إن المثل ليست مجرد أخيلة وأوهام ، بل هى موجودات حية وأبدية ، إنها صور ونماذج لمصادر المحسوسات ، وهى فى نفس الوقت تشبه الأسماء السحرية (الرمزية) .

إن المثل تقبل التصنيف فى يسر ، وتحتمل وضع أحدها فوق الآخر ، فالمثال الأعلى هو مثال الخير الذى يشبه الله كل الشبه .

ونحن نعرف الموجودات المحسوسة معرفة ظنية ، أما المعرفة الحقيقية فلا يتسنى إقامتها إلا على أساس المثل المفارقة للمادة . ومن هنا كان هدف العلم التثبت من هذه المثل وفهمها ومعرفتها ، ويكون الفيلسوف الحق هو الذى يكون فى مقدوره أن يدرك هذه المثل التى تقوم وراء المظاهر المتغيرة الخادعة . وهو يجد جزاءه الأوفى فى مشاهدة (تأمل) أصفى المثل وأسماها . فلننصت إلى ما تقوله الحكيمة ديوتيما Diotima وهى من مانتنيا Mantineia :

« إن حياة كهذه الحياة يا عزيزى سقراط ، حياة تنفق فى مشاهدة الجميل (أى تأمله عقلياً) ، هى حياة تخلق بالبشر أن يعيشوها ، هى

* بالمعنى المنطقى ويراد به التعريف ، والتعريف الكامل (بالحد) يكون بالجنس (الصفة الذاتية الموجودة فى المعرف مع غيره من أنواع) والفصل (الصفة الذاتية التى تخص المعرف وحده) المترجم

حياة إذا قدر لك أن تحياها وجدت أنها أسمى بكثير من الذهب ، وأعظم قيمة من الأثواب الجميلة ، بل أعز من الأشخاص المحبوبين[١٨] الذين تشاهدهم (تتأملهم) أنت وكثيرون غيرك فى دهشة ، مستعدين للإمساك عن الطعام والشراب عسى أن يتسنى لكم أن تتطلعوا إليهم وتشاهدوهم وأن تعيشوا إلى الأبد مع هؤلاء الذين يكونون موضوع حبكم . إذن فما الذى نتخيل أنه مظهر الجمال الأسمى نفسه ، ذلك الجمال البسيط الصافى غير المدنس باختلاطه بالجسد ، غير المصطبغ بالألوان وسائر الأشكال العرضية التافهة التى يعتريها الفناء ، ذلك الجميل القدسى الأصيل الأسمى الأوحد نفسه . . ؟ وماذا ينتظر أن تكون عليه حياة ذلك الذى يعيش معه ويشاهده ويتأمله ، ذلك الذى يصبح فى نظرنا كل شىء ننشده ونبتغيه . . . ؟ ألا ترى أنه وحده الذى يمتاز بأن تبدو فيه الفضيلة نفسها (لا ظلال الفضيلة وأشباحها) ، لأنه ليس على اتصال بالظلال ، وإنما هو متصل بالحقيقة ، وبالفضيلة نفسها ، تلك التى بمباشرته لها وعمله على ترقيتها يغدو حبيباً إلى الله ، لا سيما وهذا الامتياز إذا وهب لإنسان كان هذا الإنسان مخلداً[١٩]

إن الإنسان متى عرف الفضيلة معرفة حقيقة ، أى متى عرف بحق مثال الفضيلة ، كان رجلا فاضلا ، إذ ما من إنسان يتوصل إلى مثل هذه المعرفة الخالصة ويكون فى وسعه أن يقدم فى يسر على إتيان الشر[٢٠] .

ومن أجمل محاورات أفلاطون محاورة فيدون Phaidon المشار إليها منذ حين ، وقد أخذنا عنها وصف أفلاطون المثير لموت سقراط . والغرض الذى تهدف إليه هذه المحاورة هو أن الفيلسوف يسعد بالموت ، ومثال النفس يتضمن خلودها ، وتسلم المناقشة فى هذه المحاورة إلى نتيجة خلاصتها أن المثل هى العلل الوحيدة لجميع الموجودات ، وهى موضوعات المعرفة الوحيدة ، ونظرية المثل تعيننا على أن نبرهن على خلود النفس ، والعكس بالعكس .

والفكرتان اللتان تقولان بوجود موجودات تتوسط المثل (أو الصور) والأشياء المحسوسة ، وأن المثل أعداد ، هاتان الفكرتان اللتان يعزوهما أرسطو

فى كتابه « ما بعد الطبيعة »[٢١] إلى أفلاطون ، لا توجدان فى محاوراته . ومع هذا فان نسبتهما إلى أفلاطون يحتمل أن تكون صحيحة ، لأننا نستطيع أن نفترض أن تعاليم أفلاطون التى تلقاها عنه أرسطو مباشرة ، لا توجد بأكملها فى كتاباته ، فالمدرس الممتاز يزود تلامذته بمعلومات أكثر بكثير مما يستطيع أن يدونه فى كتاباته بأية طريقة ممكنة .

ونظرية المثل هى مصدر الواقعية المنطقية ، كما أنها مصدر مشكلة الكليات التى ما كاد يقول بها بويتيوس Boetius (فى النصف الأول من القرن السادس (ويعيد وضعها القديس أنسلم At. Anselm) فى النصف الثانى من القرن التاسع (حتى هيمنت على تفكير المفكرين فى العصر الوسيط . وقد أبان عن النظرية المضادة لنظرية الكليات ، ونعنى بها نظرية الاسميين (universalia post rem) معاصر القديس أنسلم وهو روسيلين Roscelin من أهل « كومبين » Compiègne (فى النصف الثانى من القرن التاسع) ولكنها لم تنجح إلا بعد أن أعاد بعثها وليام أوكام William Occam (فى النصف الأول من القرن الرابع عشر)[٢٢] ، وقد سحرت وجهة النظر الأفلاطونية الشعراء والميتافيزيقيين ، أولئك الذين توهموا أنها جعلت المعرفة الإلهية ميسورة ، وهى لسوء الحظ قد جعلت المعرفة العلمية المتصلة بالواقع مستحيلة ! أما طريقة أفلاطون التى تسير من الكلى إلى الجزئى ، ومن المجرد إلى المحسوس ، فهى طريقة حدسية سريعة وعقيمة ، وهى عقيمة لأنها لا تصلح للتطبيق العملى ، أو فلنقل — مستخدمين طريقتنا الحديثة فى الاصطلاحات العلمية — إنها لا تفيد فى حياتنا العملية not operational[٢٢] ، إن الخبز المجرد ليس خبزاً ، وليس فى وسع الإنسان أن يمتطى صهوة مثال للفرس . أما الطريقة المضادة وهى الاسمية via moderna التى تسير من الجزئيات المعروفة إلى الأفكار المجردة ماضية فى تعميمها ، فهى طريقة بطيئة ولكنها منتجة غير عقيمة . إنها تمهد الطريق رويداً رويداً إلى قيام العلم الحديث . وعلى الرغم مما كشف عنه العلم من ثمر وقوة تتجاوزان التصديق ، لم تمت الفلسفة الأفلاطونية ولن تموت أبداً . فسيوجد على الدوام ميتافيزيقيون تعوزهم الأناة فى البحث فيلتمسون الإجابات الكلية

العامة السريعة حلا لما يعترضهم من إشكالات . وسيوجد على الدوام (ولنأمل فى تحقق هذا) شعراء يؤثرون الأحلام على الحقائق .

ومن الغريب حقاً أن هؤلاء الميتافيزيقين والشعراء كثيراً ما يسمون بالواقعيين ! وربما كانت تسميتهم بالمثاليين(٢٤) أقل مدعاة للبس والإبهام ، ومع ذلك فان هذا يسلم إلى سوء فهم جديد ، لأن هناك كثيرين من السذج الذين يعتقدون أن المثاليين يحتكرون المثل لأنهم يؤثرون المثل العليا على الحقائق ، ويحاولون أن يفسروا الأخيرة تفسيراً مثالياً ، وبهذا المعنى كان أفلاطون النموذج الذى احتذوه . أما رجال العلم فلهم مثلهم الخاصة بهم ، ولكنهم لا يجعلون الحقائق أقل قيمة من هذه المثل . إن مثلهم تصدر عن الحقائق ، وحدودها هى هذه الحقائق التى يرجو الإنسان أن يفسرها بحيث يدنو من الحقيقة ما أمكنه ذلك .

إننا لا نستطيع أن نمجد الناس من أجل مثلهم السلبية التى لا يملكون لها ضبطاً ، وإنما نمجد أفكارهم الفعالة وأفعالهم المحسوسة الواضحة ، فان المثل العليا التى لا مسوغ لها ، لا تقود لغير النفاق والهذر والشك .

ووجوه التشابه بين الفلسفة الأفلاطونية ومختلف صور الحكمة الهندية كثيرة وجلية واضحة . ولكن هذا لا يستتبع القول بأن إحداهما قد استعارت من الأخرى شيئاً محدداً . ويكفى أن نذكر ما كان بين اليونان والشرق من علاقات غير محددة طوال قرون عدة ، وأن نذكر وحدة العقل البشرى . فانه متى توافرت أمام الناس مقدمات معينة — كوجود مدركات خاطئة تتعلق بالعالم الحسى ، والحقيقة الكبرى التى تتعلق بالعالم الذى يقوم وراء الحس — تعين الانتهاء من هذه المقدمات إلى نتائج متشابهة .

كتب أفلاطون : مجمل بمؤلفاته

حسبنا فى هذا المجمل أن نسرد بضع طبعات عامة لكل مؤلفات أفلاطون أو أكثرها .

وأول نشر لها هو الترجمة اللاتينية التى قام بها مارسيليو فاكينو Marsiglio Facino — القطع الكبير — فلورنسا ١٤٨٣ — ٨٤) . وأول مخطوط

يونانى منها عثر عليه نشره ا.ب. مانتيوس A.P. Manutius و م .ماسوروس M. Musurus فقامت بطبعه مطبعة ألداين Aldine press بعد ذلك بثلاثين عاماً (البندقية ١٥١٣ انظر شكل ٢) وثمة طبعة يونانية لاتينية مع نص لاتينى جديد وضعه ج . سيرانوس J. Serranus قام بنشره هنريكس ستيفانوس Henricus Stephanus (هنرى إستين (Henri Estinne)) ٣ أجزاء من القطع الكبير ، باريس ١٥٨٧ . وهذه الطبعة مهمة كل الأهمية لأن ترقيم صفحاتها أخذ به فى كل طبعة علمية لاحقة ، وخير طريقة تتبع عند الإشارة إلى فقرة من أفلاطون هو أن تذكر عنوان الكتاب وتحدد الجزء والصفحة فى طبعة ستيفانوس (ومتى عرف عنوان الكتاب أمكن الاستغناء عن ذكر رقم الجزء — انظر شكل ٣) .

وأحسن طبعة يونانية هى طبعة جون بيرنت John Burnet (5 vol. in 6; Oxford: Clarendon Press 1899-1906)

وأول ترجمة فرنسية قام بها أندريه داسييه André Dacier (١٦٥١ —١٧٢٢ (تحت عنوان «مؤلفات أفلاطون» (Les Oeuvres de Platon) فى جزءين — باريس ١٦٩٩) . وثمة طبعة أخرى تجمع بين الأصل اليونانى والترجمة الفرنسية ، وتقوم بنشرها جمعية جيوم بيديه Guillaume Budé (باريس ١٩٢٠ وما بعدها) .

وأول ترجمة إنجليزية نقلت عن نسخة داسييه الفرنسية (فى جزأين — لندن ١٧٠١) وأول ترجمة إنجليزية نقلت عن اليونانية قام بها فلوير سيدنهام Floyer Sydenham و توماس تايلور Thomas Taylor (فى خمسة أجزاء من القطع الصغير عام ١٨٠٤) وأشهر طبعة إنجليزية هى طبعة بنيامين جوويت Benjamin Jowett (١٨١٧ — ١٨٩٣) وهو رئيس كلية باليول Balliol (٤ أجزاء — أكسفورد ١٨٧١ ، ٥ أجزاء ١٨٧٥) وثمة طبعات إنجليزية يونانية قامت بها مكتبة لويب القديمة Loeb Classical Library (١٩١٤ وما بعدها) .

انظر كذلك: Friedrich Ast, Lexicon platonicum (3 vols.;Leipzig, 1885-1838; anastatic reprint, Berlin, 1908) وفى ترجمة جوويت Jowett

فى الجزء الخامس فهرس بالإنجليزية . ويشير معجم Ast الكامل لشرح المفردات وفهرس Jowett إلى أرقام الصفحات عند ستيفانوس Stephanus وبهذا يتيسر استخدامها فى أية طبعة لكتب أفلاطون تذكر هذه الأرقام .

ترتيب مؤلفات أفلاطون بحسب تاريخ كتابتها :

تتنوع قائمة مؤلفاته ، لأن نسبة بعضها إليه موضع شك ، وتتضمن هذه القائمة دفاع سقراط Apology of Socrates مضافاً إليها نحو خمس وعشرين إلى ثمان وعشرين محاورة ، وثلاث عشرة رسالة(ربما صحت نسبة السابعة منها فقط إلى أفلاطون) .

وثمة مؤلفات لم تثبت نسبتها إليه ، ولكن (وهذا أمر جدير بكل ملاحظة) ليس من بينها ما فقد ، وهذا ينطوى على تقدير متصل لمخلفات أفلاطون منذ العصور القديمة .

وقد دارت وستدور مناقشات لا حد لها حول تاريخ المؤلفات الأفلاطونية، ولكن هناك اتفاقاً عاماً فى الجملة grosso modo على الأسس التالية :

١ — المحاورات السقراطية — أوطيفرون Euthyphron و خرميدس Charmides و لاخيس Laches و ليسيز Lysis و أقريطون Criton وكذلك الدفاع Apology كانت هذه المحاورات أول ما كتب ، أى أنه وضعها عندما كان تحت تأثير سقراط ، وحاول أن يعيد فيها نشر آراء أستاذه فى أمانة .

٢ — المجموعة الثانية هى المحاورات التعليمية التى تنقد السفسطة ، وهى : بروتاجوراس Protagoras و أوثيديموس Euthydemos و غورغياس Gorgias و فيدروس Phaidros و مينون Menon و سيمبوزيوم ؛ Symposium و الجمهورية The Republic و فيدون Phaidon و إقراطيلوس Cratylos .

٣ — المجموعة الثالثة هى : بارمينيدس Parmenides و فيلابوس Philebos و تيتياتوس Theaitetos و السوفسطائى Sophist والسياسى Statesman

ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΤΙΜΑΙΟΣ, Η ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ.
ΤΑ ΤΟΥ ΔΙΑΛΟΓΟΥ ΠΡΟΣΩΠΑ.

Σωκράτης. Κριτίας. Τίμαιος. Ἑρμοκράτης.

[illegible]

Fig. 80. A page of the Greek *princeps* of Plato's works (Venice, 1513), edited by Aldo Manuzio (Aldo il Vecchio, 1449–1515) and by the Cretan Marco Musurus (1470–1517). This page is the beginning of the *Timaios* (17A to 19B) Compare with Fig 60 [From the copy in the Harvard College Library.]

شكل ٢

صفحة من أول مخطوط عثر عليه فى مؤلفات أفلاطون (البندقية ١٥١٣) نشرة الدوفوزيو (Aldo il Vecchio) ١٤٤٩ — ١٥١٥ — والكريتى ماركو ماسوروس Marco Masurus ١٤٧٠ — ١٥١٧ وهذه الصفحة هى بداية محاورة طيماوس (١٧ ا إلى ١٩ ب)

٤ — والمجموعة الأخيرة (وهى مؤلفات الشيخوخة) : طيماوس Timaios والقوانين Laws (وقد كان هذا آخر مؤلفاته وأكثرها إسهاباً).

وهذه القائمة ليست مستوفاة ، ولكنها كافية لترتيب مؤلفاته ترتيباً تاريخياً تقريباً . وقد تقتضينا الحكمة أن نبسطها أكثر من ذلك ، وأن نقول إن أفلاطون كتب محاوراته السقراطية فى بداية مزاولته التأليف ، ووضع طيماوس والقوانين فى النهاية ، وكتب باقى المحاورات بين هذين العهدين .

ومما هو خليق بالملاحظة أن جميع مؤلفاته — ما عدا « الدفاع » والرسائل المشكوك فى صحة نسبتها إليه — قد وضعت فى صورة محاورات ، وهى كما نعلم أمثل طريقة عبر بها أفلاطون عن آرائه . والمحاورة تعين الكاتب على أن يصور مختلف جوانب الموضوع الذى يدرسه ، بل تساعده على أن يعلق حكمه أو يخفيه عن القارىء على الأقل . ومن أجل هذا نجد فى مؤلفات أفلاطون محاورات لا تنتهى إلى نتيجة — مثل بروتاجوراس .

ويبدو سقراط شخصية من شخصيات المآسى فى جميع المحاورات ، ما عدا «القوانين» ، ويظهر فى «بارمنيدس» و «السوفسطائى» ، والسياسى» ، و «طيماوس» على صورة ثانوية . أما فى المحاورات السقراطية الأولى فهو المتكلم الرئيسى ، ونحن نشعر — عند قراءتها — بثقة متزايدة فى أننا ننصت إلى سقراط الحقيقى وأما فى المحاورات المتأخرة فيراد بنا أن ننصت إلى ما سر الشراح أن يسموه سقراط «الأفلاطونى» أو «المثالى» ، ولكنه يبدو فى الغالب مشوهاً ومنقوصاً . ويتوقف الحوار ، أو يقطع أحياناً ، بذكر أساطير كأسطورة «أطلنطس» فى مطلع «الجمهورية» ، وأسطورة «إر»* فى نهايتها ، والأسطورة التى وردت فى محاورة «السياسى» . وكثيراً ما يقطع بعرض طويل جداً يقرأ كما تقرأ المحاضرات ، ويكاد ينسى المتكلمون الآخرون . ويعيننا طريق

* يشير أفلاطون فى الفقرات ٦١٤ — ٦٢١ أواخر الجمهورية إلى جندى باسل اسمه «إر» قتل فى معركة حربية ، وفى اليوم العاشر أخذوا جثث القتلى لإجراء مراسم الدفن ، ولما هموا بدفنه دبت فيه الحياة وأخذ يروى للحاضرين ما رآه فى العالم الآخر ، ويحدثهم عن عذاب المسيئين وجزاء المحسنين فى دنياهم ، فإذا عقاب السيئة كجزاء الحسنة عشر أمثالها . . . الخ (أنظر الجمهورية فى ترجمة Lindsay طبعة ١٩٥٠ ص ٣١٨ — ٣٢٥) — المترجم —

ΠΛΑΤΩΝΟΣ
ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΣΩΖΟΜΕΝΑ.
PLATONIS
opera quæ extant omnia.

EX NOVA IOANNIS SERRANI INterpretatione, perpetuis eiusdē notis illustrata: quibus & methodus & doctrinæ summa breuiter & perspicuè indicatur.

EIVSDEM Annotationes in quosdam suæ illius interpretationis locos.

HENR. STEPHANI de quorundam locorum interpretatione iudicium, & multorum contextus Græci emendatio.



EXCVDEBAT HENR. STEPHANVS,
CVM PRIVILEGIO CÆS. MAIEST.

Fig 81. Title page of the Greek-Latin edition of Plato published by Henri Estienne (3 vols, folio, Paris. 1578). The pagination of that edition is repeated in every scientific edition, and the best way of referring to a Platonic text is to quote the Stephanus page. (From the copy in the Harvard College Library.)

شكل ٣

هذه الصفحة من الطبعة اللاتينية اليونانية المطبوعة أفلاطون نشرها هنرى أستين H. Estienne (٣ أجزاء) Folio Paris '1578 وترقيم صفحات هذه الطبعة يتكرر فى كل طبعة علمية ، وأفضل طريقه تتبع عند الاشارة إلى نص أفلاطون هى أن تذكر الصفحة الواردة فى طبعة ستفانوس Stephanus من النسخة الموجودة فى مكتبة كلية هارفارد

الحوار على أن نرى الدليل من زوايا متعددة ، ويتيح لنا أن نقلبه على مختلف وجوهه ، ولكن هذا قد يكون خداعاً أكثر منه حقيقة . وككثير من المحاورات ولاسيما السياسية ، تتسم بطابع جازم ما أمكن ، كاعتراضات المتحاورين إنما يقصد بها توضيح آراء الطرف الآخر . وسيئة أخرى من سيئات هذه الطريقة أنها تفضى إلى التكرار والإطناب ، وتعرض وحدة الموضوع لخطر التفكك .

وأسلوب أفلاطون يمثل كمال النثر الأثيني إبان العصر الذهبي ، عندما كانت اللغة اليونانية لاتزال نقية صافية ، فهو أسلوب سهل ، ولكنه أنيق ، فكه حيناً ، وشعرى حيناً آخر ، غنى باستعارته ، لين جداً ، ملىء بالمفاجآت. وعلى الرغم من جفاف كثير من موضوعات الحوار ، فإن أفلاطون استطاع فى الأغلب أن يستثير دهشة قارئه وأن يفتنه ، يبدو هذا لكل من أوتى القدرة على أن يقرأه فى أصله اليونانى ، على أن يكون ملماً باليونانية إلماماً كافياً .

وينبغى أن نعترف بأن كثيراً من الكلمات التى كتبت فى امتداح سحر أسلوب أفلاطون لم تكن مخلصة ، لأن معرفة كاتبيها باليونانية ناقصة . ولكى يقدر الإنسان ميزة النص الأدبية ودقة مؤلفه فى التفكير والتعبير عليه أن يعرف لغته معرفة جيدة جداً ، فيعرف المفردات وقواعد النحو معرفة عميقة بحيث لايفكر فيها مطلقاً وإنما يتتبع فقط تدفق الأسلوب الحى ، وانسجام التعبير وسلامة التصوير ، والترابط الأخاذ بين الأفكار والعبارات الدالة عليها. إن الإعجاب بأفلاطون متى صدر عن قوم ليسو أكفاء لفهمه ، كان نوعاً عجيباً من التحذلق ، ومع هذا يجب ألا نحط من شأن هذا النوع من الضعف ، لأنه أعان على تنمية حب المثل اليونانية العليا ، بل ساعد على أن يظل معلمو اللغة اليونانية أحياء يرزقون إلى اليوم . . . !

السياسة ، الخيانة الكبرى(٢٥) .

لابد أن تعليم أفلاطون فى الأكاديمية كان — على قدر ما تمكننا من الحكم من كتاباته — موقوفاً إلى حد كبير على المسائل السياسية ، أوعلى السياسة والأخلاق ، وهما مجالان كانا وسيكونان دائماً على اتصال وثيق .

فإن المواطن الصالح ، بل السياسى الصالح ، يتعين عليه أن يكون منذ البداية رجلا خيراً . وليس بين مؤلفات أفلاطون إلا ثلاثة تعالج السياسة بنوع خاص، ولكنها مجتمعة طويلة جداً . وقد أبان عن مثله العليا السياسية فى «الجمهورية» وهو فى منتصف عمره ، وبعد هذا عرض فى «السياسى» بعض أفكاره السياسية فى صورة أنضج ، ووضع فى أواخر حياته أوسع كتبه جميعاً وهو كتاب «القوانين»[٢٦] . وفى كتاب القوانين تكيفت أحلامه السياسية عملياً حتى تلائم الضعف الإنسانى ، وهو يحوى مادة غزيرة تنظم كل مرفق من مرافق الحياة العامة أوالخاصة ، ومن هنا كان لهذا الكتاب تأثير ملحوظ فى التشريع الهيلينى والرومانى . وقد وضعت مسودات قوانين كثيرة وسنت قبل أفلاطون ، ولكن من العسير الاهتداء إلى فلسفة قانونية سابقة عليه ، ومن أجل هذا نستطيع أن نسميه مؤسس فقه القانون .

وعلينا — لكى نفهم تأملات أفلاطون — أن نذكر الظروف السياسية التى نما فى محيطها عقله . كان ابن الحرب البلوبونيزية ، ولم يشهد الهزيمة الساحقة التى نزلت بأثينا وحدها ، بل شهد اضمحلال الديمقراطية كذلك . ورأى إبان سنى شبابه الحساسة جرائم ارتكبها الدهماء أولا ، ثم اقترفها الارستقراطيون بعد ذلك . وكان قد بلغ الرابعة والعشرين من عمره حين باشر الحكم الثلاثون طاغية (٤٠٤ — ٤٠٣) ، أولئك الذين بلغت مظالمهم حداً تغتفر إلى جانبه أسوأ الأفعال التى أتتها الديمقراطية . ثم مضت الأمور بعد هذا من سيء إلى أسوأ . ففى عام ٣٩٩ صدر حكم الإعدام على أستاذه سقراط ، واضطر هو إلى مغادرة المدينة . وكان ذا ثراء وعلى اتصال ببعض حكام الأوليجركية Oligarchs . وكانت الفوضى السياسية تؤلمه إيلاماً شديداً ، كما كانت إدانة أصدقائه وإعدام أستاذه المبجل فوق ما تحتمل طاقته . ولم تكن أثينا فى أيامه سارة إلى حد يثير تأملاته . وكانت إسبرطة وكريت تبدوان فى نظره — وهو على غير اتصال بهما — أفضل منها . وعند ما كان يكتب «الجمهورية» كانت أوهامه قد انقشعت بالفعل غشاوتها عن عينيه ، وأخذ يهرب من الحقيقة ويلوذ بأحلام المثالية ، وكان اليأس من الأحوال السياسية هو القوة التى حفزته إلى ذلك . ونحن نعرف من خبرتنا مدى تأثير هذه القوة ، فإن الأهواء السياسية

فى أغلب حالاتها عميقة ومرة قارصة حتى لتملأ قلب الإنسان ضيقاً ملحاً وبغضاً شديداً ، وتدفعه إلى ارتكاب أفعال شائنة . وقد رأى أفلاطون الشر والفوضى التى تضرب أطنابها حوله ، وعانى هو نفسه مرارة القنوط والخيبة ، وكانت الأمور تزداد سوءاً . وفى وسعنا أن نتصور أن الأكاديمية — التى لا يمكن أن يختلف إليها إلا الذين يجدون فى حياتهم فراغاً — كانت مهد تذمر وتبرم . وكان مؤلف القوانين رجلا طاعناً فى السن محنقاً متذمراً تملؤه الضغينة ، يخاف الجماهير ويبغضها ، ويخشى فوق كل شىء زعماءهم ويكرههم . وقد تبلورت أحكامه المبتسرة وأضحى فيلسوفاً مسناً مولعاً بالنظر المجرد حتى لتعجزه نزعته النظرية عن أن يرى شيئاً وراء الخواطر التى تصدر عن شخصيته ، أو أن يسمع شيئاً وراء الأصداء التى تتخلف عن أفكاره . وأسوأ ما فى الأمر أنه — وهو النبيل الأثينى — قد أعجبه الإسبرطيون الذين سحقوا وطنه وأذلوه . لقد كان أفلاطون يرى ثورة اجتماعية — كما نراها نحن — ولم يستطع قط احتمالها . وكان أهم ما يعنيه هو : كيف يتسنى وقف تيارها ؟

ومن الصعب علينا أن نتفهم إعجابه بإسبرطة ، لأن فى مقدورنا أن نقارن بين أثينا وإسبرطة مع ما يفصلنا عنهما من بعد يجعل حكمنا بطبيعة الحال نزيهاً وموضوعياً . فإذا سألنا أنفسنا عما قدمه كل منهما إلى العالم كان الجواب قاطعاً جازماً أن فضل أثينا علينا لعظيم جداً ، وأما فضل إسبرطة فمن الممكن إسقاطه من حسابنا . وهذا الحكم لم يكن واضحاً فى نظر أفلاطون وضوحه فى نظرنا الآن . فأهل أثينا كانوا يعانون مساوىء الحرب وفوضاها ، ويقاسون مرارة الهزيمة الحربية وسوء الإدارة والحكم . وليس علينا — ونحن نصدر حكمنا السالف — أن نتأثر بهذا العبء الفادح ، وفى وسعنا أن نحصر تفكيرنا فى تراث أثينا الأدبى والعلمى ، وفى تفاهة إسبرطة من الناحية الروحية. إن هذا الأثينى العظيم ليذكرنا فى امتداحه لفضائل إسبرطه ، بالأمريكيين الساخطين — وهم ليسوا عظماء بأى معنى من المعانى — أولئك يمعنون فى كراهية حكومتهم حتى ليجعلهم هذا على استعداد للإعجاب بالفاشيست والنازية(٢٧) ، ولكن اللغز لا يزال قائماً ، لأن أفلاطون كان فيلسوفاً ،

أما هؤلاء الأمريكيون فليسوا بفلاسفة ، وإن كان الهوى السياسى قد يجعل من خيرة الناس وصفوتهم حمقى وبلهاء .

على أن جنون الفيلسوف عرضه لأن يصطبغ بلون فلسفى خاص . وقد رأينا أن تصور أفلاطون للعالم تهيمن عليه نظرية المثال ، فالعالم المرئى المتغير ليس إلا نسخة هزيلة من العالم غير المتغير الذى لايرى . وقد امتدت هذه النظرية بطبيعة الحال إلى الأحداث السياسية التى كشفت فى فظاعة عن الفساد والاضمحلال أكثر مما كشفت عنه الأحداث الأخرى . لقد كانت السياسة الأثينية خليطاً من الاضطراب المقيت الغريب . فابتدع أفلاطون مدينة فاضلة سياسية ولاذ بها . وقد قيل إن المفروض فى جمهوريته باعتبارها utopia (يوتوبيا)(٢٨) أن تصف مدينة مثالية ، وهى بحكم تعريفه لها مدينة كاملة لا يعتريها تغير ، والمدينة الإلهية من شأنها ألا تكون عرضة للفساد المطرد . وأن الإنسان ليعجب كيف تسنى لأفلاطون أن يبتدع مثل هذه المدينة الإلهية وإن يجعل المفارق للمادة مرئياً ملموساً . . . ؟ كيف بلغ به الغرور إلى حد أن يعتبر المدينة التى ولدت فى ذهنه هى نفس المدينة الإلهية ، وأن يظن — مع هذا — أن فى الإمكان التسليم بها كنموذج للكمال النهائى من غير أن يتناولها نقد . . . ؟

ومهما يكن من شىء فقد كان التغير والفساد فى تصور أفلاطون متعادلين . ومثل هذا يمكن أن يوصف به رجل محافظ ، ولكن التعادل بالنسبة لأفلاطون كان مبرهناً عليه بنظرية المثال ، وهل يبقى مجال للشك فى دليل ميتافيزيقى قاطع كهذا ؟ ومما هو أجدر بالملاحظة أن أفلاطون كان — فيما يبدو — يعتقد أن فى الإمكان أن تقام دولة كاملة مثالية ، وأن مثل هذه الدولة يمكن أن تكون حية وأن يدوم وجودها ، وأن التغير السياسى يمكن أن يتوقف . وربما حاول أفلاطون كذلك أن يوقف دوران الأفلاك السماوية . . . .

ولنتأمل دولته بدقة أكثر من ذلك . إن الجمهورية التى أنشأها كنموذج مثالى صغير ، صغيرة صغر أثينا أو أكثر ، فكيف يتسنى لها أن تعزل نفسها عن العالم لتتفادى سوءاته . . . ؟

وسكان هذه الجمهورية مقسمون إلى ثلاث طبقات : الحكام والجنود أوالحراس ، وباقى الشعب ، وهذا الباقى كان يمثل على أقل تقدير ثمانين فى المائة من مجموع السكان . وليس من الواضح فى نظرى أكان هذا الباقى يشمل العبيد أولا يشملهم(٢٩) ، والطبقات الثلاث طبقات طبيعية وليست صناعية . إنها فى الجمهورية تقارن بالنفوس الثلاث التى بها يحيا جسم الإنسان ، وهى الناطقة والغضبية والشهوانية(٣٠) ؛ فالحكام عقل الدولة ، لأن الطبقات الدنيا لاتسيرها إلا شهوات فجة . بل لعل الأصح أن نقول إن المواطنين فى جمهورية أفلاطون كانوا مقسمين إلى طبقتين اثنتين هما : طبقة الحكام ومساعديهم من ناحية ، وطبقة المحكومين من ناحية أخرى ، إذ الواقع أن الفرق بين الطبقتين الأوليين (الحكام والجنود) ليس كبيراً ، ومن السهل إغفاله . فمن ذلك أن المساعدين كلما تقدموا فى السن قلت صلاحيتهم للجندية وزادت صلاحيتهم لمباشرة التأمل العقلى ، وقد يرتفعون فى هذا إلى القمة . إلا أن بين الحكام والشعب هوة يستحيل عبورها ، فلا يفصل بين الطائفتين فارق مؤقت من ناحية الطبقة أوالمهنة ، بل يقوم بينهما فارق دائم من ناحية الجنس الذى انحدروا عنه أوالطائفة التى ينتمون إليها (والمقارنة بين تصنيف أفلاطون للطبقات وتصنيف الطوائف الهندية صحيحة فى جوهرها ولكن هذه المقارنة لاتستلزم أن نفترض أن أفلاطون كان على علم بوجود هذه الطوائف الهندية) .(٣١)

وفى محاورة «السياسى» يشبه حكام الدولة بالرعاة ، وهذه المقارنة وما يشبهها تتردد كثيراً فى آثار أفلاطون ، فالحكام رعاة والحراس هم الكلاب والشعب هو القطيع ، وفن حكم الناس لايختلف بالضرورة عن فن حكم الماشية وتربيتها .

وقد يقول الحكام «الدولة نحن» ، إنهم الدولة بحق . ولهذا فإن طبقتهم كهيئة لايمكن أن يسوسها أحد سواها ، وعن طريق حكمتها تعرف ما هو خير لغيرها ، أى للسواد الأعظم من السكان .

ولضمان ضبط النفس فى هذه الأوليجاركية الوراثية ، وكفالة ولائها التام

للدولة – أى لنفسها – يتعين حمايتها من العوامل التى تؤدى إلى الشقاق والفساد ، وأهمها الجشع المالى والشراهة الجنسية . ولهذا اضطر الصفوة ، الحراس فى الجمهورية إلى قبول الشيوعية . والشيوعية بينهم ليست شيوعية ملكية فحسب ، بل تشمل شيوعية الزوجات والأطفال ، وهذا لايعنى العهر (الفجور) أوفوضى العلاقة بين الرجال والنساء ، بل معناه ألا يختص رجل بامرأة بعينها (مدى الحياة) وكل المواطنين من الطبقة العليا إخوة ، والأطفال شيوع وأسرتهم الدولة .

وفى عصر ذهبى ابتدعت فيه أشياء كثيرة مدهشة لم ينشئها المهندسون المعماريون والمثالون وحدهم ، بل شاركهم فى إنشائها الصناع ، لم يكن للصناع فى نظر أفلاطون شأن يذكر ، فالعمال – من أى نوع كانوا – من الدهماء (أفراد القطيع) وهم بحكم تعريفه لهم بهائم منحطة التفكير تريد أن تملأ بطونها ، لها رغبات وليس لها مثل عليا .

ومن الغريب أن أفلاطون قد أدرك أن الرغبات والشهوات – كحب الأسرة وحب المال – عامل من عوامل الانحلال ، ولكنه لم يفطن إلى أن الشهوات الأخرى يمكن أن تكون خطرة بدورها . ومن بين الشهوات الإنسانية الرئيسية حب النفوذ أوالسلطان . وليس حب المال إلا مظهراً من مظاهره . فالناس لايحبون المال إلا من أجل السلطان الذى يهيئه المال لهم . وكان أفلاطون يخاف الملكية خوفاً شديداً ، ولاسيما ملكية المال ، ملكية الذهب والفضة . ولكن : هل إذا بطلت قيمة المال ، أى إذا فقد المال قوته الشرائية ، اختفى الجشع . . ؟ طبعاً لا ، فجشعهم يكيف نفسه طبقاً للظروف الجديدة . إن الطمع فى السلطان لايمكن استئصاله من نفوس البشر ، وحتى حين تهيأت السلطة للصفوة (الحراس) وكانوا سادة الجماهير بصورة قاطعة ، أمكن مع هذه السيادة أن توجد بينهم – وكانت موجودة حتماً – وجوه نزاع قائم حول السلطان . ولابد أن أفلاطون قد رأى شواهد عدة تدل على صحة العبارة التى كثيراً ما تعزى إلى اللورد أكتون ؛ (السلطة تفسد ، والسلطة المطلقة تفسد قطعاً » . ومع هذا ليس ثمة دليل على أنه توصل إلى هذه النتيجة .

وقد قارن بعضهم بين رفض أفلاطون للملكية والأسرة فى سبيل تقوية الصفوة ، وبين الفاقة والعفة اللتين فرضتا على الأكليروس الكاثوليكى ونظم الرهبنة ؛ ولكن هذه المقارنة باطلة من وجوه كثيرة . ومن الحق أن نقول إن الزهد الأكليركى ليس مسألة نظام وضبط للنفس فحسب ، بل هو أيضاً وسيلة للابتعاد عن العلمانيين ، وأداة وافية لمراقبة ذلك مراقبة دقيقة . ومع هذا فإن الغرض الذى يهدف إليه دينى خالص وأخوىّ محض . إنه لايختلط ولايصح الخلط بينه وبين أية رغبة تهدف إلى ضبط سياسى أواقتصادى ، ورجال الأكليروس والرهبان ليسوا حكام الدولة بل هم خدامها .

ومن الضرورى أن نؤكد أن الشيوعية المتكاملة عند أفلاطون كانت مقصورة على الطبقات العليا وحدها ، أما الطبقات الدنيا فإنها لاتفتقر فى نظره إلى مزاولة الأخلاق العالية ، ولهذا كان من حقها أن تنغمس فى شهواتها ما طاب لها ذلك ، بشرط أن يلتزم أفرادها الهدوء والطاعة وأن تكون آراؤهم طيبة (٣٢) .

ولايمكن فهم شيوعية أفلاطون إلا إذا لاحظنا أنها رد فعل أرستقراطى لرأسمالية عصره المتضخمة . لقد كان يشق على الأرستقراطيين القدامى أن ينازعهم ويأخذ مكانهم الأثرياء المحدثون الذين كثيراً ماكانوا من أهل العادات الوضيعة والطبقات المنحطة ، بل حتى من العبيد (٣٣) .

إنه ليشق كثيراً على أى فرد من الصفوة أن يشعر بأن طارئاً يطرده من طبقته ويخرجه من زمرته ، فإذا كان المال يستطيع أن يقضى على التمايز الطبيعى بين السادة وغيرهم ، فليذهب المال إلى غير رجعة . وأصعب من هذا فهم شيوعية أفلاطون فى النساء والأطفال ، أى تحطيم روح الأسرة عند صفوة الناس تحطيماً حقيقياً . إن الجمهورية من وضع رجل متعصب محنق متذمر ، ومع هذا يصعب الاعتقاد بأنه استطاع المضى فى تعصبه وقسوته إلى هذا المدى. إن أفلاطون لم يتزوج أبداً ، ولكن له أماً وأباً وأسرة خاصة ، فهل أساء أبواه معاملته ؟ إن الإنسان لايملك إلا أن يدهش لذلك ، وتعصب الرجل المهذب يصدر فى العادة عن سبب محدد معروف ،وشيوعية أفلاطون فى الملكية

يمكن تفسيرها بعدم انخداعه بالثراء الفاحش وباشمئزازه منه . أما شيوعية النساء والأطفال عنده فلا يمكن تفسيرها بنفس هذه الطريقة . إنى لا أستطيع تفسيرها أبداً إلا بالانحراف الجنسى .

أيوجد رجل سمح فى طبيعته لم يقاس فى أعماق قلبه من مضرة المال ولعنته ، ولم يتمن لو استطاع أن يستأصله من الوجود . . ؟ أيوجد رجل سمح النفس لم يجد فى محبة أسرته عزاء وسلوة عن آلامه المبرحة ؟ . . فكيف يتأتى لإنسان أن يقضى فى نفس الوقت على أسوأ شرور الحياة وعلى أعظم نعمها..؟ إن هذا بالضبط ما فعله أفلاطون ، أو ما حاول أن يفعله على أقل تقدير .

مشكلة أفلاطون السياسية :

كان من الخير وضع جمهورية مثالية ، ولكن فيلسوفاً ميتافيزيقياً يحترم نفسه — كأفلاطون — كان عليه أن يبرهن على أن مثل هذه الجمهورية يمكن أن توجد بالفعل وأن يستمر وجودها . أنى يجد الإنسان صفوة من الناس تستحق مثل هذا الوضع السامى ولا تسئ استعماله . . ؟ ولما كانت الصفوة قلة (ولنقل إنها خمس السكان أو أقل) فإن من المتعذر عليها أن تحتفظ بامتيازاتها الضخمة إلا متى كانت من القوة والمنعة بحيث تستطيع أن تحميها من عدوان الكثرة الغالبة من الناس .

هذه الصفوة كانت طبيعية ، إنها كانت موجودة بالفعل ، وكل ما افتقرت إليه هو أن تجد ما يسوسها ويوحد أفرادها . وقد كان أفلاطون أقدم باحث فى تحسين النسل(٣٥) ، فهو يرى أن على الإنسان أن يبدأ بسلالة جيدة من الناس، وأن يأخذ فى تربيتهم على نحو ما تربى الماشية ، فإن الأسر التى تكون على رأس الدولة تمثل سلالة يجرى فى دمها الشرف والنبل . ولا يملك الإنسان إلا أن يعجب لسذاجة أفلاطون ، فإننا لا نستطيع أن نكون على يقين من أن الرجل الذى يحسن مولده يكون لامحالة رجلا صالحاً خيراً ، بالغة ما بلغت العلاقة المتبادلة بين المولد الطيب والخلق الكريم . وقد استطاع أفلاطون نفسه أن يذكر كثيرين من الأرستقراطيين الذين كانوا — مع أرستقراطيتهم — مثاراً للاحتقار والافتقار إلى ثقة الناس .

بل لنفرض أن لدينا مجموعة كبيرة من الناس نريد أن نأخذ فى تربيتهم، إن مشكلة تحسين النسل تتحقق بالمحافظة على نقاء بذورهم ما أمكن ، وعلى أفضل الأسر أن تنجب من الأطفال ما يكفى حاجة الدولة ، لا أكثر من ذلك. ومع هذا فإن طيب مولد هؤلاء الأطفال لايكفى ، بل لابد من تراعى فى تربيتهم منتهى العناية والدقة . وقد كان أفلاطون مقتنعاً بقيمة التربية فى تكوين الأطفال ، إلى حدأن وقف شطراً كبيراً من جمهوريته على التربية ، فالجمهورية تعتبر — إلى حد كبير — بحثاً فى التربية السياسية ، وهى التربية التى لايراد بها الطبقة الحاكمة وحدها .

يجب أن يمتاز حكام المستقبل بالقوة ودماثة الخلق فى وقت واحد ، وعلينا أن نذكر هذا الهدف المزدوج دواماً ، وهذا يقابل فى التربية الرياضة البدنية والموسيقى ، وتتضمن أولاهما كل التمرينات البدنية التى تساعد على تكوين رجال أشداء ومحاربين ممتازين ، أما الثانية فلاتعنى مجرد الموسيقى كما نفهمها ، بل يراد الفنون الجميلة bonae litterae والإنسانيات بوجه عام[٣٦] ، والموسيقى بالنسبة للنفس كالرياضة البدنية بالنسبة للجسم ، وكانت منظمة كل التنظيم ، فلاتباح فى الجهورية مزاولة موسيقى الجاز ، بل يسمح فقط — فى حالات معينة محددة — بالموسيقى التى تبعث على القوة وتوحى بالفضيلة . وينسحب هذا نفسه على الفنون الجميلة والشعر ، فلايباح فى الجمهورية إلا شيوع نوع معين من الأشعار ، وهومر نفسه وهو معلم هيلاس Hellas يتعين استبعاده من المدينة(٣٦) ، ولايزود الشباب بالآداب اليونانية القديمة إلا بعد أن تخضع هذه الآداب للرقابة والتكيف مع مطالب الشيوعين الصالحين (الحراس) . بل إن الشعر والفن والموسيقى يتحتم أن تكون مسايرة لمقتضيات السياسة . ويريد أفلاطون «الإلهى» أن يستبعد جميع الآداب اليونانية على وجه التقريب ، وأن يستأصلها من الجمهورية ، وأن يحرم كل الأشياء التى تخطر لذهننا إذ تحدثنا عن مجد اليونان ، مع استثناء الرياضيات . ومن هذه الناحية كاد أفلاطون يكون فى نفس المستوى الذى كان فيه أمثال توماس باودلر Thomas Bowdler وأدولف هتلر Adolf Hitler من نقاد الأدب والفن العظام .

ومع أن أفلاطون كان منغمساً فى السياسة حتى أذنيه ، فإنه وقف القليل من تأملاته على الاقتصاديات ، فرأى أن تترك الأعمال والتجارة للطبقات الدنيا . ولكن كيف يتسنى للطبقات العليا أن تعيش . . ؟ إنهم سيكونون أصحاب الأرض وملاك العبيد ، لاتقوم الطبقات الدنيا بالأعمال من أجل هؤلاء الأرستقراطيين ؟ إن مثل هذه الأمور التافهة لم تكن تستحق أن يقلق من أجلها هؤلاء . يقول أرسطو(٣٧) « إن خمسة آلاف محارب — كما ورد فى كتاب « القوانين »(٣٨) «سيحتاجون إلى إقليم من الأرض فى مساحة بابل لكى تتسنى إعالة مثل هذا العدد الضخم من الناس فى بطالتهم مع نسائهم وخدمهم» . ثم يقول أرسطو «عند وضع مثال أعلى لنا أن نفترض ما يحلو لنا لكن علينا أن نتجنب المستحيلات » .

كيف تسنى لأفلاطون أن يتصور لحظة من الزمن أن مثل هذه الدولة على النحو الذى تبدو عليه فى الجمهورية (أوحتى فى صورتها المعتدلة فى كتاب القوانين) يمكن أن توجد فعلا ؟ إننا سنعود بعد قليل إلى الحديث عن مسألة القيادة ، ولكن فى وسعنا الآن أن نلاحظ أننا إذا افترضنا أن الحكام الأول الذين يتولون حكم هذه الجمهورية الغريبة كانوا من الحكمة والقدرة بحيث يستطيعون المحافظة على بقائها ، فكيف نطمئن إلى حكمة الذين يخلفونهم فى الحكم — رب معترض يقول إن الجمهورية مدينة مثالية . فهى من وحى الخيال ؛ بيد أننا نتوقع لامحالة من أحلام فيلسوف أن تقوم على نوع من التناسق والمنطق . وقد كان مثال أفلاطون مثال ثبات وعدم تغير ، أما جمهوريته التى تصورها فقد كانت بالضرورة عرضة للتغير وعدم الثبات.

ويمكننا أن نقف هنا لحظة ، ونسأل أنفسنا : من أين استمد أفلاطون إلهامه . إن المصادر الأولى التى ألهمته هذا الموقف كانت كراهيته للسياسة الأثينية واستحسانه لنظم الدورين Dorian فى كريت واسبرطة . وكان تصوره لنظم إسبرطة فى صورة مثالية تصوراً لايقبل ، ومع هذا كان متحمساً له حماسته فى معاداة النظم الأثينية . ولم تبق معرفته بالسياسة نظرية خالصة ، بل لاحظ أثناء رحلاته وإبان تقلبات حياته السياسية اختلافات

لاحصر لها بين المدينة الكاملة التى لم توجد إلا فى ذهنه ، والمدن الموجودة فى العالم فعلا ، وقد صنف الحكم فى المدن الموجودة بالفعل إلى ست مجموعات هى :

المونارکية المستبدة (حكم حاكم فرد مستبد عادل) ، والمونارکية الدستورية ، والأوليجركية (حكم الأغنياء) والديمقراطية (حكم الكثرة) ؛ والفوضوية ، والطغيان ، وهذه الصور من الحكم قد تخلف إحداها الأخرى، وأخيراً قد تبدأ الدورة كلها من جديد . وقد جاء هذا بحثاً اجتماعياً رائعاً ، يمكن أن يعد أفلاطون من أجله أول عالم اجتماع ، وأقدم باحث عرض لدراسة تاريخ الدستور . ويقدم لنا فى كتاب القوانين(٣٩) تاريخاً لاضمحلال إيران وسقوطها ، يعتبر أول تحليل من نوعه ، بل لقد جمع مادة غزيرة من المعارف التجريبية حين كان مستشار « ديونيسيوس Dionysios » . ولكن لابد من أن نعترف بأن تدخله فى سياسة سيراقوصة كان مجلبة سوء لكل من كان يعنيهم ذلك .

لم تكن تنقص أفلاطون إذن الخبرة السياسية ، بل ربما كانت خبرته كافية ، ولكنه كان مسرفاً فى نزعته النظرية إلى حد عاقه عن الإفادة من خبراته .وكانت ضغينته السياسية عنيفة مرة ، وأحلامه قوية جداً إلى حد أنها لم تتأثر بالحقائق المتغيرة الزائلة .

والعقيدة الأساسية فى السياسة عند أفلاطون ، هى سيادة الدولة سيادة مطلقة . فالدولة وحدها يمكن أن تكون كاملة وأن تكفى نفسها ، ولايكون الأفراد إلا ناقصين ، إنهم نسخ ناقصة للدولة . والدولة وحدها يمكن أن تبقى ثابتة غير متغيرة ، أما الأفراد فمصيرهم إلى الزوال فى تعاقب سريع . ومن هنا وجب أن يخضع الفرد للدولة ، وأن يضحى عند الضرورة فى سبيلها هذه نظرية صالحة فى الشيوعية والحكم المطلق .

ولكن كيف يمكن أن تكون الدولة كاملة ما لم تكن من خلق الله ذاته ؟ إنها لابد أن تكون ناقصة إذا كانت من وضع أفلاطون . وكيف يمكن تقريبها إلى الكمال إذا لم يسمح بنقدها والعمل على تغييرها ؟

العيب الأكبر فى الدولة التى تحكم حكماً استبدادياً — إذا قورنت بالدولة الديمقراطية — هو صعوبة وجود نقد مستقل فيها يصدر عن صدق وإخلاص بل استحالة هذا النقد . ومن الممكن أن نلتمس لأفلاطون العذر فى عدم إدراكه ذلك فى وضوح وقوة كما ندركه نحن الآن (٤٠) .

ونود ونحن ننتقل إلى الحديث عن القديس توماس الأكوينى Thomas Acquinas (فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر) أن نقدم احترامنا له لأنه كان — فى شرحه لكتاب أرسطو فى السياسة — أول من قال فى قوة بخضوع كل جماعة لأعضائها ، وكل حكومة لرعاياها . وأفلاطون معذور أكثر من هذا إذا نحن ذكرنا الشرور التى اقترفتها الحكومات الاستبدادية المطلقة حتى بعد عصر القديس توماس ، ولم تقترف على نطاق واسع ، ولا بمثل الطريقة الطاغية أو العلمية كما يقولون ، كما تقترف فى أيامنا الحاضرة .

القيادة :

بين أفلاطون فى وضوح أن ليس يكفى أن توجد طبقة حاكمة ، بل يتعين أن يكون لهذه الطبقة رئيس ، قائد مطلق ، وبغير وجود قائد يتولى رياستها لايتيسر لها البقاء . ومن ثم كانت المشكلة التالية هى : من ذا الذى سيكون القائد . والنتيجة التى توصل أفلاطون إليها هى أن الفلاسفة يجب أن يصبحوا ملوكاً ، أو أن يكون الملوك فلاسفة ، وإلا «فلن تتوقف القلاقل فى دولنا ، ولا فى الجنس البشرى فيما أظن(٤١) » . ألم يتعلم أفلاطون شيئاً أثناء وجوده فى سيراقوصة ؟ كيف أمكنه أن يتخيل إمكان هذا الاقتران (بين الملك والفلسفة) ؟ أى فيلسوف — سوى أفلاطون فيما يبدو — هذا الذى يريد أن يصبح ملكاً ؟ وكيف يتسنى للملك أن يجرد نفسه من نزعاته الغريزية وأعبائه اليومية ليصبح فيلسوفاً ؟ إن وجود مثل هاتين المهنتين المختلفتين فى شخص واحد ، وفى وقت واحد ، ليس أقل من معجزة .

لقد اعتقد أفلاطون أن هذه المشكلة يمكن أن تحل بوضع قوانين ونظم لتربية قادة للمستقبل ، فوقف كثير من أجزاء الجمهورية على بيان هذه التربية ، وكانت نتيجة هذا إتلافاً واضحاً للتربية نظرياً وعملياً .

ومهما يكن من شيء فإن القائد متى انتخب ، وجبت طاعته فى ثقة كاملة حتى فى أتفه الأمور . يقول أفلاطون :

«تقتضى الغزوات الحربية كثيراً من التبصر وسن القوانين ، ورأس هذا كله أن يكون لكل من الجنسين قائد ، وألا يتعود عقل أحدهما أن يقدم على فعل ، مازحاً أوجاداً بباعث من نفسه ، بل يتعين عليه — فى حال الحرب أو السلم — أن يتطلع إلى قائده وأن يتبعه حتى فى أتفه الأمور ، على اعتبار أنه يعمل تحت قيادته . فمن ذلك أنه يستجيب لأمره حين يقف أو يتحرك أو يغتسل أو يتناول وجبات طعامه ، أويسهر ليلا ليقوم بالحراسة ، أويتسلم الرسائل متى تلقى بذلك أمراً . ومن واجبه فى ساعة الخطر ألا يتقدم أويتقهقر إلا بأمر من قائده، وبالاختصار ألا يعلم نفسه أويعودها أن تعرف أوتفهم كيف تأتى وهى مستقلة عن غيرها»(٤٢) .

إن الحكام الذين يحكمون حكماً استبدادياً مطلقاً يستهدفون على الدوام لخطر القمع العنيف ، ولا يستطيعون أن يحتملوا من أتباعهم المقربين استقلال التفكير وأصالته . وهم محوطون بالمنافقين والمرائين ، وأولئك بطبعهم من أواسط الناس وجبنائهم . فأين ينتظر أن يوجد خلفاء لهم ؟ هذا إشكال لايجد حلا . وأحسن حل عملى له هو الاعتماد على نظام الوراثة ، وتحديد الخلافة بقانون الدولة الآلى ، كما حدث فى الموناركيات الاستبدادية المطلقة التى تجددت فيها الخلافة بقانون إلهى ، ولكن حتى هذا الحل فيه مغامرة مخيفة .

ليس هناك طريقة مأمونة لاختيار الحاكم ، وإذا لم يكن الحكم وراثياً كان الحاكم عملياً هو الذى يختار نفسه ، ويقبض على ناصية الحكم ، ويروع المعارضة بسحر شخصيته ودفاعه الغلاب عن نفسه .

ومن أحسن ماجاء فى الكتاب القيم الذى وضعه «بوبر» (٤٣) ذلك الجزء الذى أبان فيه أن أفلاطون حين وضع مشكلة السياسة فى صورة مسألة تنذر بالسوء هى : «من هذا الذى سيتولى حكم الدولة» . حين أبان أفلاطون عن هذه المشكلة على هذا الوضع ، أوجد فى الفلسفة السياسية بلبلة مستمرة وحيرة دائمة . ولعل السؤال الفطن الأكثر جدوى هو : «كيف يتسنى لنا أن نقيم

نظمنا السياسية بحيث تمنع غير الأكفاء ، والأشرار من الحكام ، من إحداث أخطار جسيمة » .

ويتعين علينا فى هذه الحالة — كما يتعين فى كل الحالات — أن نرتد إلى التربية ، إذ لايكفى أن تكون النظم أفضل ما يمكن ، بل يتعين حماية هذه النظم وتحصينها . والرجل الصالح الذى نفتقر إليه لايمكن أن ينشأ إلا فى ظل تثقيف ملائم لتحقيق هذا الغرض . وغرض التربية لم يعد الغرض الأفلاطونى المنحرف الذى ينتهى بخلق قادة ، وإنما أصبح هدفاً أميناً يتمثل فى خلق رجال خيرين أفاضل . وبمرور الزمن يصبح أحسن هؤلاء — أو بالأحرى أصلحهم للسياسة — حكاماً . ولكن حتى مع هذا يجب أن يكون السلطان مقيداً بزواجر دستورية .

السياسة والعلوم الرياضية :

سنعرض فى الفصل التالى لمناقشة الرياضيات عند أفلاطون . ولكن من الممكن التمهيد لهذه المناقشة ببضع ملاحظات تتصل برياضيات تفكيره السياسى . إن الرياضيين الذين يعالجون اليوم المشاكل السياسية يعرضون لها من الناحية الإحصائية أوالاقتصادية . وما كان من الميسور أن يعالجها أفلاطون من هذه الناحية ، إذ لم يكن له أدنى إلمام بالإحصاءات ، ولا اهتمام بالمسائل الاقتصادية من أى نوع كان . بل يبدو أنه لم يفطن إلى أن العوامل الاقتصادية قد تؤثر فى الحياة الخاصة والعامة . ومع هذا فما كان فى وسعه أن يغفل عن القلاقل التى تنشأ فى محيط الأسر والشعوب عن المتاعب المالية ، لأن مثل هذه المتاعب إذا ظهرت بدت من الوضوح وإثارة الانتباه بحيث لايتيسر إهمالها . وليت شعرى ألم يحدث أن كان على أفلاطون أن يواجه التزامات مالية شخصية أوتخص من يعينه أمرهم ؟ أولم يكن لهذه الالتزامات عنده أية دلالة ؟

ولم تكن طريقته فى معالجة المشاكل السياسية حسابية بالمعنى الذى نفهمه ، بل كانت هندسية ، فسر الكون فى نظره نظام وقياس . وقد بسط هذا التصور حتى شمل كل شئ يتصل بتدبير المنزل أوالمدينة ، وفعل هذا فى غير اعتدال . فكل شئ فى المدينة الكاملة يتحتم تنظيمه ، ولا يمكن أن

يعرف تغير قبل حدوثه ، ومن أجل هذا ليس فى حياة هذه المدينة فرصة يمكن أن تنتهز ، ولا مجال لاختيار ، ولامكان لشىء غريب مخالف للنظام . فالمدينة تقوم بوظيفتها كما تؤدى الآلة الميكانيكية عملها . وهو يعالج فى بعض فصول «القوانين» تنظيم الحياة الخاصة بكثير من التفصيل والإسهاب ، وقليل جداً من التحفظ ، إلى حد أنها تبدو فى نظر الرجل الحديث قبيحة تشمئز منها النفس .

ويستخدم أفلاطون فى جدله أحياناً كلمات تشبه أن تكون رموزاً هندسية ، ومن هذه الناحية كان اعتباره أقدم سلف لمناطقة اليوم الرمزيين (أو الرياضيين) لاحرية ولاحق فى الجمهورية :

إذا أخذنا فى اعتبارنا النمط الرياضى البادى فى جمهوريته ، ظهر لنا أن ليس للحرية فيها مجال . إن الحرية إنكار للفضيلة ، وعلى كل إنسان أن يعرف مكانه ويلزمه ، وعليه أن يعرف واجبه ويقوم بأدائه ، وليس فى وسع أحد أن يختار مكانه ولاواجبه ، بل إن الحاكم نفسه ليس حراً ، وإن لم يكن فى مقدور أى فرد أن يراقبه ، لأنه هو وحده الذى يراقب نفسه ، وعلى كل امرىء أن يهتم بشئونه الخاصة ، ويتبع هذا النظام الاجتماعى إلى أقصى حد

وفى «القوانين» (٤٤) حرم على الشباب أن يتعرضوا لنظم المدينة بنقد ، وفى وسع الشيخ المجرب أن يفعل ذلك ، على ألا يكون فى حضرته عندما يعلن نقده شاب .

وتهيمن على التربية رقابة ، فيتعين ألا يجد المواطنون — شباباً وشيباً — فرصة يتسنى لهم فيها أن يقرءوا شيئاً لم تقره الدولة ، ولا أن ينصتوا إلى أحاديث تتنافس مع قوانين المدينة ونظمها ، ولاأن يستمعوا إلى موسيقى غير مناسبة .

عندما زار والدو فرانك Waldo Frank موسكو ، تحدث إلى شاب ميكانيكى وقال له : « إن فى نيويورك صحفاً يجد فيها المرء كل صباح صدى لكل ما يمكن أن يصدر من أحكام فى الموضوعات المختلفة» . (٤٥) فأجابه الشاب بقوله : «إنى لاأرى لهذا نفعاً ، فإن لكل مشكلة حلا صحيحاً ،

والصحافة — فيما يبدو لى — تؤدى للناس خدمة أفضل من هذا إذا كانوا يجدون فيها كل يوم الرأى السديد فى الموضوعات الهامة ، ولاتنشر عليهم غير ذلك . ما قيمة نشر كثير من وجهات النظر المختلفة ، بينما نعرف أن وجهة نظر واحدة منها هى وحدها الصحيحة ؟» . هذا الجواب كان يمكن أن يسر أفلاطون . وإذا سأله سائل عن أى وجهات النظر هو الصحيح ، أجابه فى غير تردد : «هى وجهة نظر الدولة » .

ومن الخير أن أفلاطون لم يكن دكتاتوراً إلا فى أحلامه ، ولو كان حاكماً مطلقاً لهون من دكتاتوريته عجزه من الناحية الفنية . إن ما يسميه الفرنسيون «حشو الدماغ» قد تحقق فى يسر ووضوح عندما قامت الحكومات الحديثة بالسيطرة على الصحافة والتلغراف والتليفون والإذاعة والتلفزيون ، ولم تكن هذه الرقابة ميسورة إبان العصور القديمة ، فالرقابة التى يفرضها أفلاطون لم يكن من الميسور ، بالضرورة ، أن تكون كاملة ، فإن شباك رقبائه ومفتشيه تملؤها الثقوب .

وهدم الحرية يتضمن لامحالة القضاء على الحق ، إذ لو أصبح واجب الحاكم ألا يزود المواطنين بغير الأفكار النافعة ، وجب أن تغربل هذه الأفكار ؛ وأن تتدرج وفق مراتبها وعندما يلقى إلى الناس شطر من الأنباء فقط ، يكون هذا كذباً ، ولكن أفلاطون لم يقف عند ذلك «فالأكاذيب المناسبة» والأكاذيب النبيلة(٤٦) قد تكون ضرورية ، لالكى تخدع الشعب فحسب ، بل لكى تخدع الصفوة كذلك ، وليس ثمة شك فى هذا : فإن الحاكم المطلق يتعين عليه أن يكذب ، أو يتعين على معاونيه أن يكذبوا له (فالنتيجة واحدة فى الحالتين) ، فكيف تسنى لأفلاطون أن يوفق بين هذه النتيجة ونظرية الملك الفيلسوف ؟ فالفيلسوف يحب الحق ؛ وإذا كان يتعين على الملك أن يكذب — حتى ولو كان ذلك عرضاً — فكيف يتقبل هذا الفيلسوف الكامن فى هذا الملك إن طلب الحق ومزاولة السلطان المطلق أمران متنافيان تماماً ؟

وكما يقول «بوبر» :

كان لسقراط خليفة جليل واحد ، هو صديقه القديم أنتستين

Antisthenes آخر الجيل العظيم ، أما أفلاطون أعظم حوارييه الموهوبين فسرعان ما أثبت أنه أقلهم أمانة لمذهبه ؛ لقد خان عهد سقراط كما فعل أعمامه ، فإن هؤلاء إلى جانب أنهم خانوا سقراط حاولوا أن يوقعوه فى أعمالهم الإرهابية ، ولكنه قاوم محاولتهم فأخفقوا فى تحقيقها . وقد حاول أفلاطون أن يقحم سقراط فى محاولته الضخمة التى أراد بها إقامة نظرية المجتمع غير المتحرك ، ولم يتعذر عليه النجاح لأن سقراط قد مات .

أنا أعلم بالطبع أن هذا الحكم سيبدو صارماً قاسياً ، حتى فى نظر نقاد أفلاطون ، ولكننا إذا اعتبرنا أن محاورتى «الدفاع» و «أقريطون» معبرتين عن رغبة سقراط الأخيرة ، وقارنا بين هذه الوصايا التى كانت فى شيخوخته ، وبين وصية أفلاطون فى كتاب «القوانين» ، وجدنا من العسير أن نصدر حكماً غير الحكم الذى أسلفناه . لقد أعدم سقراط ، ولكن موته لم يقصد إليه الذين قدموه إلى المحاكمة ؛ أما «قوانين» أفلاطون فقدتفادت الحاجة إلى هذا القصد ، وأعدت فى هدوء وعناية نظرية التفتيش ، وأعلنت أن التفكير الحر ، ونقد النظم السياسية ، وتعليم الشباب أفكاراً جديدة ، والقيام بمحاولا ت لإدخال عادات دينية بل آراء دينية ، كل تلك جرائم تستحق الإعدام . وفى دولة أفلاطون ما كان يمكن أن يمنح سقراط فرصة الدفاع عن نفسه علانية أمام الجماهير ، بل كان ينتظر أن يسلم إلى المجلس الليلى «لعلاج» روحه المريضة ، ثم لإيقاع العقاب بها آخر الأمر»[٤٧] .

منذ بدأ أفلاطون فكرة الحق المتعالى على الطبيعة المحسوسة ، كما تعبر عنها المثل الأبدية ، هبط تدريجياً إلى مستوى الدعاية ، وأساليب التفتيش ، وإباحة الكذب المفيد . ومن النظرة الأولى تبدو هوة بين الحق المطلق والكذب الصراح ، ولكن أفلاطون عبر هادون أن يدرك فيما يظهر احتياله لتحقيق ذلك . قارن بين التواء تفكيره ووجهات نظر العلماء : فنحن نبذل أقصى جهد فى الوصول إلى الحق عن طريق خطوات متعاقبة توصلنا إليه رويداً رويداً ، ولا ندعى

أننا وصلنا ، بل نواصل سيرنا إليه ، ونقترب منه تدريجياً . إننا لانبدأ بالحق كله ، ولكننا ندركه شيئاً فشيئاً ، وهذا مستحيل بغير حرية . إن الحق ليس — كما ظن أفلاطون — مثالا ابتعدناعنه ؛ إنه مثال نتقدم نحوه باستمرار ؛ إنه هدف وغاية ومن ثم كان ديمقراطية خالصة .

ديانة أفلاطون :

أقام أفلاطون فى دولته المثالية «ديانة تختلف اختلافاً بيناً عن الديانة الشائعة ، ورأى أن يكره المواطنين جميعاً على الاعتقاد فى آلهته ، وإلا كان عقابهم الإعدام أوالسجن ؛ وكل حرية فى المناقشة محرمة تحت النظام الحديدى الذى فكر فيه . ووجه الطرافة فى منحاه أنه لم يكترث كثيراً لكون الديانة حقيقية أو غير حقيقية ، وإنما اكتفى بالتعويل على أثرها فى الناحية الخلقية . لقد كان مستعداً لترقية الأخلاق بالخرافات . واحتقر الأساطير الشعبية لامن ناحية زيفها وبطلانها ، بل من ناحية أنها لاتفيد فى سبيل الاستقامة[٤٨] .

افتقار أفلاطون إلى النزعة الإنسانية :

إن المثل الأعلى للكمال المتحجر والشيوعية عند أفلاطون لم تنشأ عنهما كراهية الحرية وحدها ، بل ترتب عليهما مقت النزعة الفردية فى كل صورها. وحملته على النزعة الفردية ملتوية ماكرة ؛ وللتعبير عنها فى إيجاز ما أمكن نقول إن النزعة الفردية قد تتعارض مع النزعة الجماعية ، وتتنافى الأنانية مع الغيرية[٤٩] . أما تحليل أفلاطون ولعبه بالألفاظ (ونرجو أن يكون قد جاء عفواً) فيبدو فى التسوية بين الحدين الأولين والحدين الأخيرين فى هذه المتقابلات (أى بين الفردية والأنانية ، وبين الجماعية والغيرية) ، ومن ثم ننتهى إلى أن الفردية تتنافى مع الغيرية ، وهذا يحتاج إلى برهان . ويتعين على الإنسان أن يكون فى نظره شيوعياً وإلا كان حيواناً أنانياً ؟ وقد كان اتجاه التقدم السياسى كله منذ عهد القديس توماس حتى أيامنا الحاضرة يقوم على عكس هذا فى ربط النزعة الفردية (حرية الضمير) بالغيرية .

ولم يرفض أفلاطون النزعة الفردية فحسب ، بل إنه لم يشعر باحترام للشخصية . وقد بدأ هذا واضحاً فى الفقرة التى اقتبسناها عن كتاب « القوانين » (٥٠) من قبل ، وتشهد به فقرات أخرى كثيرة ، نضيف إليها الفقرة التالية من الكتاب نفسه :

«إن أول وأسمى صورة من صور الدول والحكومات والقوانين هى الصورة التى فيها يسود المثل القديم الذى يقول : (كل الأشياء تكون بين الأصدقاء على الشيوع) . وهذه الشيوعية فى النساء والأطفال والملكية — سواء أكانت موجودة الآن فى أى مكان أم ستكون موجودة يوماً ما — هذه الشيوعية التى تختفى معها فردية الإنسان وخصوصياته وتتلاشى كذلك التى هى بطبيعتها خاصة به كالأعين والآذان والأيدى بحيث تصبح على الشيوع ، فيشترك الناس فى النظر والاستماع والتصرف ، بحيث يعبر جميع الناس عن المدح والذم ، ويشعرون جميعاً بالابتهاج والأسف فى ظروف واحدة ، وبحيث تعمل القوانين على توحيد المدينة إلى أقصى حد ، سواء أكان هذا ممكن التحقيق أم غير ممكن ، فانى أصرح بأن ليس ثمة إنسان يعمل بمقتضى أى مبدأ غير هذا المبدأ الشيوعى ، يستطيع أن ينشىء دولة مثالية يمكن أن تكون أصدق أو أفضل أو أسمى فضيلة من هذه الدولة الشيوعية»(٥١) .

ومما يبدو من المتناقضات أن يعد الكتاب الذى كره النزعة الفردية كداعية من دعاة النزعة الإنسانية . بل ذهب بعض المتحمسين له إلى أبعد من هذا ، فاعتبروه أصلا انحدرت منه المسيحية مع أنه أخضع الفرد للدولة إخضاعاً كاملا حتى كادت فلسفته تصبح فلسفة غير إنسانية . ومع هذا فان خداع النفس عنده كان من العمق بحيث أفضى به إلى تسمية « الجمهورية » العدالة ، وتخصيص جزء كبير منها للبحث فى العدالة المجردة .

ما العدالة ؟ إنها ما يكون فى مصلحة الدولة . فالمدينة عادلة حين تكون الطوائف محددة وغير قابلة للتغير ، وحين يلزم كل فرد مكانه الملائم له ، وحين يقبل جميع الناس طواعية مبدأ الطبقة الحاكمة ، والامتياز الطبقى . والمدينة التى أحسن تنظيمها ، والتى لاتقبل التغير ، هى رمز العدالة الأبدية .

وقد اختير تعريف أفلاطون للعدالة لكى يؤيد نظام الحكم الاستبدادى المطلق ، بينما كانت الفكرة الشائعة بين الناس عن معنى العدالة على العكس من هذا التعريف ، ومن ثم فنحن نواصل الدوران فى حلقة مفرغة .

وتوجد أحياناً وجدانات إنسانية فى كتابات أفلاطون ، ولاسيما فى المحاورات السقراطية الأولى . فمن ذلك ما نراه فى محاورة أقريطون ، عند ما يقول إن احتمال الظلم خير من ارتكابه . ولكنه لم يدرك قط أن فكرة الإنسانية هذه أسمى وأبقى من المدينة المتبلورة فى أحلامه . فلندع الإنسانية تذهب ضحية فى سبيل المدينة ، وإلا فان المدينة تتداعى وتنهار .

إنه لم يستطع أن يفهم أن العدالة يتعين ألا تنفصل عن المحبة ، فالمحبة بغير عدالة ضلال وخطر ، والعدالة بغير محبة تفقد ما فيها من معانى الإنسانية ، والعدالة المجردة قريبة من الظلم قرباً ينذر بالخطر .

ونحن لانملك توجيه اللوم إلى أفلاطون لكونه غير مسيحى ، ولكنه خليق بالملامة لأنه ضحى فى سبيل معتقداته السياسية بالمثل العليا السمحة التى دان بها بيركليس Pericles وديمقريطس وسقراط وتلامذة جورجياس الكيداماس Alcidamas وليقوفرون Lycophron وأنتستين Antisthenes . وبسبب هذه التضحية الجريئة جعلت عنوان هذا الجزء من كتابى : « الخيانة الكبرى » . إنها لم تكن خيانة للديمقراطية الأثينية وحدها ، بل خيانة للأستاذ الذى كان أول مرشد له ، والذى أولاه حبه . والواقع أن كثيراً من الحجج التى قيلت فى مهاجمة الديمقراطية وضعها أفلاطون على لسان سقراط . لقد جعل أفلاطون أستاذه القديم يقول عكس ما علمه . فهل بلغ خداع النفس عنده حداً لم يستطع معه أن يميز بين سقراط الحقيقى ، وسقراط الذى خلقه وهمه؟(٥٣) .

أيمكن أن تكون هناك خيانة أبشع من هذه الخيانة ؟ إن أفلاطون لم يتنكر لأستاذه ، ولكن ما فعله كان أسوأ من هذا ، فقد عرض فى مؤلفاته الأخيرة صورة هزلية لسقراط كانت تشويهاً معيباً له . ولنكرر ما قلناه من قبل من أن سقراط كان ديمقراطياً ، مؤمناً بالنزعة الفردية ، داعياً إلى المساواة ،

وقد صار أفلاطون بالتدريج على نقيضه فى كل هذا . كان هم سقراط الأكبر أن يعلم محاسبة الإنسان نفسه ، وكان دائماً أبداً على استعداد للاعتراف بجهله . أما أفلاطون فعلى العكس كان الأستاذ الذى عرف الملك الفيلسوف بأنه من يتعين طاعته فى ثقة واطمئنان . كان واضع «الجمهورية» الكاملة بحكم تعريفه ومن أجل هذا استحال أن تتعرض للتغير دون أن يكون تغيرها وصمة .

وهناك نوع آخر من الخيانة لايعتبر أفلاطون مسئولا عنه ، وهو شبيه بالنوع الذى وصفه المؤلف الفرنسى جوليان بندا Julien Benda (١٨٦٧—) فى كتابه «خيانة الكتاب» ، فالكتاب الذين خانونا — فيما أريد أن أقرر — هم الشراح الكثيرون الذين تعرضوا لشرح التفكير السياسى عند أفلاطون ، وقدموا لنا منه صورة زائفة كل الزيف ، لأنهم موهوا فكرته فى الحكم المطلق وآراءه فى شيوعية الملكية والنساء والأطفال .

ومرة أخرى لاأملك أفضل من أن أقتبس كلام «پوپر» فى هذا الصدد :

«أى تمثال لتفاهة الإنسانية يبدو فى فكرة الملك الفيلسوف . ما أبعد هذا عن بساطة النزعة الإنسانية عند سقراط ، ما أبعده عن مطلب سقراط من السياسى المسئول ، وهو ألا يؤخذ بمزاياه وسلطانه وحكمته بل يعرف أهم الأشياء إطلاقاً ، وهو أننا جميعاً كائنات بشرية ضعيفة . ما أبعد دنيا هذا الفيلسوف الملهم الصادق العاقل من مملكة أفلاطون التى يحكمها ذلك الحكيم الذى يرفعه سلطانه السحرى عن مستوى عامة الناس ، وإن لم ينزهه عن مباشرة الكذب ولايعصمه من أن يكون كالشامانيين* يتجر بالمحرمات وينتجها حتى يتسلط على غيره من الناس» (٥٥) .

محاورة طيماوس :

سنعرض فيما بعد لتحليل الأفكار العلمية عند أفلاطون . ولكن من الأوفق أن نتحدث الآن عن الكتاب الذى يعتبره أكثر العلماء المؤلف العلمى

* الشامانية Shamanism عقيدة بعض قبائل آسيا الشمالية وأمريكا ؛ وخلاصتها أن أقدار الناس فى الحياة تقررها مجموعة من الآلهة أو الأرواح مطبوعة على الشر . (المترجم)

الرئيسى بين آثاره ، وهو «طيماوس» ، وفيه يعالج العلم لا بمعناه الضيق المحدود ، بل باعتباره بحثاً فى الكون . إنه دراسة للعالم فى وحدته ونظامه وجماله . والعلم — بالمعنى الذى نفهمه — دراسة لظواهر حسية محددة ، والفضل فى أنه شق طريقه وآتى أكله راجع إلى ما يقتضيه من تثبت وتأمل ، أما الكونيات فعلى عكس هذا موضوعها الكون كله . ومن أجل هذا يعتبر الباحث فيها فيلسوفاً ميتافيزيقياً لا رجل علم بصرف النظر عن العناصر العلمية التى تدخل فى بحثه .

ويصدق هذا بوجه خاص على محاورة طيماوس التى ظل كثير من الشراح آلافاً من السنين يعدونها أوج الحكمة الأفلاطونية ، والتى لا يملك رجال العلم الحديث إلا أن يعتبروها أثراً تذكارياً يشهد بافتقار أفلاطون إلى الحكمة والتبصر [٥٦] .

وفى أواخر حياة أفلاطون — ولنقل إبان العشرين عاماً الأخيرة — شرع فى كتابة محاوراته الثلاث : « طيماوس » و « كريتاس» Critas و « هيرموقراطس » Hermocrates . وقد أتم «طيماوس» وكف عن كتابة كريتاس فجأة (فى منتصف جملة كان يكتبها) ولم يبدأ فى كتابة المحاورة الثالثة . والمحاورات الثلاث كلها تروى قصة العالم منذ عصر ما قبل التاريخ إلى فجر المستقبل ، وكان الجزءان الأخيران فى السياسة . ولعل أفلاطون قد تبين بمجرد الانتهاء من جمع ملاحظاته أن الإطار الأصلى ضيق شديد الضيق ، فتخلى عنه وشرع فى تأليف كتابه «القوانين» وهو آخر كتبه وأكثرها اسهاباً . ومن الواضح أن الإنسان إذا أخذ يشرع للمستقبل ، ونزعت به الرغبة إلى معالجة تشريعه بالإسهاب والتفصيل ، تضخم لا محالة كتابه وتجاوز حجمه كثيراً حجم المحاورات الأصلية .

وقد سميت محاورة « طيماوس » باسم المتكلم الرئيسى فيها ، طيماوس اللوكريسى ، وهو شخص يتعذر اعتباره موجوداً بالفعل ، ولعله كان من خلق الخيال الشعرى[٥٧] ؛ وطيماوس أساس الدراسات الكونية فى المحاورات الثلاث . وفى وسعنا أن نقسم الحوار إلى ثلاثة أجزاء (والرقم الموضوع بين قوسين يدل على طول أحدها بالنسبة للآخرين)

١ — المقدمة (٨) وهى تتضمن أسطورة «أطلنطس» Atlanatis كما رواها «صولون» أحكم الحكماء السبعة[٥٨].

٢ — علم الوجود بمعناه الخاص (٤٢)، صنع النفس الكلية، ونظرية الأركان، ونظرية الهيولى (المادة) والأشياء المحسوسة.

٣ — علم وظائف الأعضاء — الطبيعى منه والمرضى، (٢٣) النفس الجزئية وجسم الإنسان. والجزء الثانى هو الجزء الرئيسى، وهو أطول بكثير من الجزئين الآخرين مجتمعين. وهو يبحث فى ماهية علم الطبيعة، والوجود والصيرورة، والمثال والشبح (العالم المرئى المحسوس عند أفلاطون ليس إلا أشباحاً تحاكى العالم الحقيق)، والخلق، وجرم العالم نفسه، وتعاون العقل والضرورة وهلم جرا، وتحليل المحاورة تحليلا أوفى من هذا يستوعب مكاناً أفسح وأوسع، ولايفيد إلا فى تضليل القارىء.

والمفروض فى المدينة المثالية المشروحة فى الجمهورية أنها وجدت فعلا فى الماضى السحيق، فى أثينا، فى عصر ما قبل التاريخ. ومع هذا فالغرض من كتابة «طيماوس» هو ربط الجمهورية المثالية بتنظيم العالم كله، فالجمهورية ليست إلا المظهر السياسى للعالم، وليست الأخلاقية الإنسانية إلا انعكاس العقل الكونى.

وصانع العالم Demiurgos ليس خالقاً ولكنه يشبه العقل عند أنكساغوراس Anaxagoras من حيث إنه منظم للعالم، ولنسمه العقل الإلهى. والعالم المنظم هو نفسه إلهى على قدر مسايرته لمنطق العقل. والتفرقة بين المادة والعقل عند أفلاطون ليست واضحة تماماً، لأن كليهما يمكن تفسيره بالعقل الكلى. هذا فهناك صورة أخرى للثنائية تتمثل فى محاورة «طيماوس»، وهذه الثنائية تبدو فى التفرقة بين العالم الأكبر (الكون) والعالم الأصغر (الإنسان) وقد قال بهذه التفرقة من قبل «ديمقريطس» ولكن أفلاطون هذبها كثيراً جداً.

والعالم يشبه جسماً حياً فريداً، يبدو التدليل على معقوليته فى انتظام حركات الكواكب، ومن الممكن أن تقارن نفس العالم بنفس الإنسان، لأن كلتيهما إلهية وخالدة.

والكواكب والنجوم أعظم مجلى للمثل ، ومن الممكن اعتبارها فى نظره آلهة . وعلم الفلك هو المعرفة التى تلزم للحكمة والصحة والسعادة . ومن الممكن أن نجد فى الموسيقى وفى نظرية الأعداد أثر الرياضيات الإلهية التى تكشف عنها حركات النجوم ، فالناس عند ما يموتون تعود نفوسهم إلى النجوم التى يتصل بها مولدهم(٥٩) .

وعن «طيماوس» أخذ الناس الهذر التنجيمى الذى أضر كثيراً بالعالم الغربى ولا يزال يفعل فعل السم فى ضعاف العقول فى أيامنا الحاضرة ، بل كان علم التنجيم نفسه فرعا من علم التنجيم عند البابليين ، وإنصافاً لأفلاطون يتعين الاعتراف بأن التنجيم عنده بقى متزناً وروحانياً ، ولم يتحول إلى تنبؤ تافه بالغيب ، فقد كانت الكواكب فى نظر عقله المتأمل شبيهة بالساعات الدقيقة التى تكشف عن سير الزمن ، وعن أنغام النفس الكلية .

وهذه الأنغام تبدو — بسبب عدد الكواكب — معقدة كل التعقيد ، ولكنها وضعت فى مجموعات معينة . وهذه المجموعات نفسها تتكرر بعد فترة معينة من الزمن . هذه الفترة هى السنة الكبرى (٦٠) التى تقاس بالعدد الكامل (٣٦٠٠٠ عام أو ٧٦٠,٠٠٠ عام ؟) .

وفى الإمكان التوسع فى بيان التشابه الشعرى بين العالم الأصغر (الإنسان) والعالم الأكبر (الكون) ، بين جسمنا وبين الجسم الكلى(٦١) . لقد سيطر هذا التشابه على تفكير أفلاطون ، وبسبب مكانة أفلاطون نفسه هيمن هذا التشابه — إلى حد كبير — على تفكير كثير من مفكرى العصور الوسطى ، بل حتى على رجل من المحدثين مثل «ليوناردو دافنشى» Leonardo da Vinci ومن هذا التشابه كانت الناحية الخاصة التى أثارت اهتمام أفلاطون أكثر من غيرها ، هى بالطبع الناحية التى تشير إلى أن المدينة الكاملة فى أحلامه صورة من المدينة الإلهية . إن طيماوس دعامة كسمولوجية لما ورد فى الجمهورية .

والكون مركب من أربعة عناصر ، هى الأرض والماء والهواء والنار ، ويتوسط الثانى والثالث منهما نسبياً بين الأول والأخير(٦٢) . وهذه العناصر أجسام صلبة ، ومع ذلك يمكن أن تتحلل إلى أجزاء هندسية ، وإليها تعزى الأجسام الصلبة المنتظمة الأربعة(٦٣) .

وقد قابل أفلاطون فى سيراقوصة فيلستيون Philistion من أهل «لوكروا» ولعله تأثر به ، أو كان يمكن أن يتأثر به لو كان أقل نفوراً من العلم التجريبى . ولم يكن فيلستيون مجرد باحث نظرى يتبع انبادوقليس Empedocles ، وإنما كان عالم تشريح ممتاز ، قام بتشريح جثث كثيرة ، وشرح كثيراً من الكائنات وهى حية لأغراض علمية ، واعتبر القلب منظم الحياة الرئيسى وكانت ملاحظاته على القلب الحى غاية فى الدقة ، واكتشف أن بطينى القلب تموتا قبل موت أذينيه (ونحن نعرف حقيقة أن أذينة القلب اليمنى هى جزء القلب الذى يموت أخيراً ultimum moriens ، وأن صمام الشريان الرئوى السينى (وهو على شكل الحرف سين) أضعف من صمام الأروطى السينى (وهو الشريان الذى تنبت منه شرايين الجسم) ؛ وهذا صحيح تماماً لأن ضغط الدورة الرئوى ليس إلا ثلث ضغط الدورة المتعلقة بالبنية . وملاحظات فيلستيون تثير الدهشة ، لأنها تتضمن قدراً كبيراً من التجريب العلمى . ولكننا حين نعزو إليه هذه الملاحظات نستند فى هذا إلى افتراض أنه كان مؤلف بحث هيبوقراط عن القلب [٦٤] .

إن دورة الطعام والدم فى الجسم تشبه دورة الماء فى الأرض [٦٥] أو « تشبه حركة الأشياء فى العالم ، وهى تحمل كل شىء نحو نوعه الخاص » [٦٦]

وقد عرف أفلاطون ثلاث مجموعات من الأمراض ، أول مجموعة منها تنشأ عن تغير العناصر الأربعة ، وثانيتها يحدثها فساد الأمزجة الناجمة عن هذه العناصر ، وثالثتها تصدر عن النفس والبلغم والصفراء [٦٧] . وهذه المجموعة الثالثة توحى بالمقارنة بينها وبين Tridosa in Ayurveda . ولما كانت أفكار أفلاطون وأفكار أطباء الهند متشابهة فى الغموض ، كانت المقارنة بينهما عديمة الجدوى [٦٨] .

أما الجزيرة المفقودة «أطلنطس» [٦٩] ، وهى تقع فى مكان ما غربى جبل طارق ، فقد أوحت بكثير من الأفكار التى لاتساير منطق العقل . فمن ذلك أنه حين توصل إلى معرفة قياس علو المحيط الأطلنطى بملاحظة ضغط الهواء الجوى ، وشرع علماء طبقات الأرض فى أن يضعوا ، على أساس الملاحظة

البيهقية ، فروضاً توصلهم إلى معرفة الجزائر أو القارات المفقودة ، قيل إن أفلاطون سبق إلى اكتشافها . . . لقد أضاع كثيرون من علماء الجيولوجيا وقتهم سدى فى أن يجعلوا لحلم أفلاطون مظهراً من الحقيقة .

وقد مضى فى هذه الضلالات إلى نهايتها منطقى بولندى هو ونسنتى لوتوسلوسكى Wincenty Lutoslawski فى كتابه المشهور : «نشأة منطق أفلاطون ونموه (٧٠) » ، إذ قرر أنه وجد فى كتابات أفلاطون ما يشهد بأنه سبق إلى كشف الحيوانات المائية (٧١) وأنه سبق كذلك إلى معرفة التركيب الصحيح للماء ، من أنه مؤلف من ثلاثة جواهر فردة اثنان من غاز خاص والثالث من غاز آخر(٧٢) ؟ Risum teneatis ويبين لنا هذا إلى أى حد ذهب تقديس أفلاطون ، لأنه لو استطاع أن يسبق ليونهوك Leeuwenhock ولافوازييه Lavoisier إلى فتوحهما العلمية من غير أن يستخدم آلات تساعده على ذلك ، لما كان رجل علم ، بل لكان ساحراً وخالقاً للمعجزات . إن «لوتوسلوسكى» فى موقفه هذا يذكرنى بعامة الناس الذين يأبون إلا أن يردوا الكشوف العلمية إلى الإنجيل أو إلى القرآن ، ومهما يكن من شىء فان سبق هذه الكتابين إلى العلم أدنى إلى المنطق من سبق أفلاطون ، لأنهما ما داما من وحى الله ، وهو العليم بالمستقبل ، فليس سبقهما إلى العلم مثار دهشة . وتطبيق مثل هذا على أفلاطون ، دون القول بالرهبنة ، يشتمل على تناقض أساسى .

وإذا كان فيلسوف معاصر له دربة وامتياز مثل «لوتوسلوسكى» ، قد استطاع أن يستخرج من طيماوس ما ذهب إليه ، فلا عجب أن نجد تلك التأويلات المضحكة التى ذهب إليها علماء العصور القديمة والوسطى . فان محاورته «طيماوس» لم تؤخذ على أنها خيال شاعر بل اعتبرت إنجيلا فى الدراسات الكونية والنقد فى ذلك الصيت البالغ الذى لأفلاطون الإلهى ، وقد فتن غموضها البالغ كثيرين من القراء ، ولعل بعض غموضها جاء عمداً ، ولكنه يعزى — إلى حد كبير — إلى الخلط الملحوظ فى أفكار أفلاطون. إنه غموض من النوع الذى يمكن اعتباره صادراً عن وحى ، والذى يعده ضعاف العقول ربانياً وحقاً لاريب فيه . وقد صاغ الفيلسوف الشاك الشاعرى

طيمون Timeon الفيلوسي (٧٣) فعلا جديداً هو يتطوِمس timaiographein بمعنى يكتب بأسلوب طيماوس الموحى به . وقابل جوليان المرتد عن دينه Julian (فى النصف الثانى من القرن الرابع) بين طيماوس و «سفر التكوين» ، وكان بروقلس Procles (فى النصف الثانى من القرن الخامس) — أحد رؤساء الأكادمية الأواخر — يريد أن يبيد جميع الكتب ما عدا «طيماوس» وآثار الكلدان المنبئة عن الغيب(٧٤) .

فأثر طيماوس فى العصور المتأخرة قوى غلاب ، وإن كان فى جوهره سيئاً . وقد نقل تشالسيديوس (فى النصف الأول من القرن الرابع) شطراً كبيراً من طيماوس إلى اللاتينية ، وظلت هذه الترجمة النص الأفلاطونى الوحيد المعروف للغرب اللاتينى أكثر من ثمانية قروش (٧٥) ولكن شهرة أفلاطون لم تلبث أن وصلت إليه ، وعندئذ أصبحت «طيماوس» فى ثوبها اللاتينى نوعاً من الإنجيل الأفلاطونى . فكان كثير من مفكرى العصر المدرسى على استعداد لتفسيره تفسيراً حرفياً(٧٦) ، وكانت أخطاء «طيماوس» تؤخذ على أنها حقائق علمية . ولاأستطيع أن أذكر كتاباً آخر كان تأثيره أسوأ من تأثير «طيماوس» اللهم إلا «وحى» القديس يوحنا الإلهى ، ومع ذلك فان سفر الرؤيا تقبله الناس على أنه كتاب دينى ، بينما سلموا بمحاورة طيماوس على أنها كتاب علمى ، ولاتكون الأخطاء شديدة الخطر إلا إذا قدمت إلينا تحت ستار العلم .

الحب الأفلاطونى :

نقرأ فى كتاب « القوانين »(٧٧) « أن جميع الأشياء تعتمد فى نظر الناس على ثلاث حاجات أو رغبات إن أحسن الناس تدبيرها أدت إلى الفضيلة ، وإلا انتهت إلى الرذيلة » . وهذه الحاجات الثلاث هى الجوع والظمأ ، ويبدأ شعور الإنسان بهما منذ ولادته ، والشهوة الجنسية والشعور بها يأتى متأخراً . ويقرر أفلاطون فى «طيماوس»(٧٨) أنه «طالما كانت الطبيعة البشرية تبدو على صورة ثنائية (مذكرومؤنث) يتعين أن تطلق كلمة«الرجل»على أرقى الجنسين» .

وفى نهاية الكتاب نفسه وضع أفلاطون نظرية مضحكة عن الجنس . ويبدو بحثه فى الأجنة فى صورة ذيل للكتاب ، كما أن فكرة الجنس نفسه قد

وجدت فى نظره بعد ظهور الخليقة ، أى كعامل يبعث على البلبلة ، يقول :

ومن هنا تميزت الأعضاء التناسلية فى الرجال بالعناد وعدم الطاعة كما لوكانت كائناً أصم لايسمع للعقل نداء ، يحاول أن يتسلط على كل ما عداه مدفوعاً إلى هذا التسلط بشهواته الجامحة ، وكذلك الحال فى النساء ، يضيق لنفس الأسباب ذلك الذى يسمى بالرحم— وهو شىء داخلى يميل أشد الميل إلى إنجاب الأطفال — ويقلق إذا لبث فترة طويلة بعد موسمه الملائم للإثمار دون أن يحمل ثمرة . ومن ثم يشيع فى أنحاء الجسم ويسد مسالك الهواء ويمنع التنفس ويبعث فى الجسم الضيق ، بل يسبب جميع الأمراض حتى تربط بين المرأة والرجل الرغبة والحب(٧٩) .

وفى جزء آخر من الكتاب نفسه يقول بعد أن أشار إلى الشهوات الجنسية .

«إذا سيطروا على هذه (الشهوات) عاشوا فى عدالة ، فاذا استعبدتهم شهواتهم عاشوا فى ظلم (أراذل) . ومن قضى حياته فى عيشة طيبة عاد ثانية إلى مقره فى نجمه الذى ولد فيه ، وعاش مرة أخرى حياة سعيدة متناسبة متجانسة . ومن أخطأه التوفيق فى ذلك تقمص عند ميلاده الثانى طبيعة امرأة ، وإذا استمر وهو على هذه الصورة لايمسك عن إتيان الشر اعتراه التغير فى كل مرة وفقاً لطبيعة فعله ، فيتغير إلى صورة حيوان يشابه طبيعة الشر الذى يأتيه ، ولن يتخلص إبان هذه التطورات التى تنتابه من البلايا حتى يذعن لذلك الذى يقيم فى باطنه ، والذى لايعتوره التغير (العقل) ، وحتى يعود ثانية إلى صورته الأصلية المثلى (وهى طبيعته الناطقة) . وهو إذا سيطر بالعقل على الكتلة الثقيلة المادية اللاعقلية التى لحقت به ، والتى تتألف من النار والماء والأرض والهواء ، عاد إلى مشابهة حالته المثلى الأولى»(٨٠) .

وقد أوضح أفلاطون على لسان ديوتيما فى محاورة « سيمبوزيوم » أن الرغبة الجنسية هى أدنى صورة لميلنا إلى الخلود ؛ وأدرك أفلاطون الحاجة إلى الزواج وإنجاب الأطفال ، ورأى أن العلاقات الجنسية عند الصفوة تدخر لمناسبات رسمية معينة ، تنظم وفاقاً لحاجة المدينة إلى النسل . ويلوح أن أفلاطون لم يدرك أن الحب بين الأزواج يتضمن على وجه خاص علاقة ود وثيقة بين شخصين ، وأنه يفتقر إلى عطف كثير ورقة فياضة يبديها كل منهما نحو قرينه ، وأن هذا الحب يفضى — متى واتى الحظ — إلى خير عظيم ، إذ فكر أفلاطون فى إحداث زيجات قصيرة الأمد على نحو ما يفكر مربى الماشية ، ولم يخطر له فيما يبدو أن الزواج ليس مجرد ارتياح جنسى ، وتحسين نسل ، ولكنه علاقة بين شخصين ، وشركة بين قلبين ، وأنه لاقيمة لغير الزيجات الطويلة المدى فى تنمية الشخصية وإثرائها ، وفى تحقيق الانسجام بين كل زوجين ، وأنه كلما طالت الزيجة كانت أفضل ، وأن الوئام السعيد الباقى هو أعظم نعم الحياة .

كيف أمكن ألا يفكر أفلاطون المثالى فى مثل هذه الأمور ؟ إن السبب فى بساطة هو أنه كلما عرض لتصوير الرغبات الجنسية فى صورة مثالية — وقد فعل هذا كثيراً — تصور وجود نزاع بين الروح والجسد ، وكلما اتخذ وجهه نظر رومانتيكية فى الحب ، وكان قوام تفكيره هو الشذوذ الجنسى ، لاالميل الطبيعى الذى يقوم بين الجنسين المتضادين .

وللحب الأفلاطونى فى نظرنا معنيان : يبدو أولهما فى الرغبة الملحة فى لاتحاد بالجمال وتأمل المثال (كما أبانت عنه ديوتيما) ، ويتمثل ثانيهما افى الصداقة الروحية التى لاتقترن برغبة جنسية . وعندما نفكر فى الحب الأفلاطونى بالمعنى الثانى ، تخطر لنا الصداقة الروحية التى تقوم بين رجل وامرأة . ومع هذا فكر أفلاطون فى قيام صداقة روحية بين رجل وصبى ، فكان الحب الأفلاطونى عنده إعلاء للواط ، والحب الصادق فيما يقول فى محاورة «سيمبوزيوم» هو الطريقة الصحيحة لمحبة غلام to orthos paiderastein

ولايستلزم ذلك أن أفلاطون كان ممن يزاولون اللواط بالمعنى الفعلى ، ولكن يكاد يكون مؤكداً أنه كان مصاباً بشذوذ جنسى . إنه لم يتزوج

أبداً ، وإذا كان يتحدث أحياناً عن العلاقات الجنسية التى تقوم بين الرجال والنساء ، فحديثه مجرد عن كل عاطفة . ولكنه يدخر مشاعره الرقيقة للعلاقات الشاذة مع بنى جنسه . لقد كان ممن يبغضون المرأة ، وهذا يبدو كثيراً فى ثنايا كتاباته . قارن مثلا ذلك القول المهذب الذى قال اكسينوفان فى زوجةسقراط كزانتب Xanthppe فى كتابه Memorabilia بالعبارة القبيحة التى قالها عنها أفلاطون فى محاورة فيدون . تحدث اكسينوفان كما يتحدث رب الأسرة paterfamilias ووصف أفلاطون المنظرنفسه وصف كاره النساء[٨١]

فكيف يستطيع الإنسان أن يصدق أن أفلاطون الذى كان — من نواح أخرى — مهذباً رقيقاً ، قد أمكنه أن يضحى بالنساء وقدسية الزواج كما فعل فى الجمهورية . لقد كان من السهل على رجل منحرف جنسياً أن يسلم بشيوعية الزوجات والأطفال .

ولكن يتعين علينا إنصافاً لأفلاطون أن نضيف إلى ما أسلفنا أنه قد حقر فى كتابه الأخير « القوانين » من شأن اللواط[٨٤] . ولقائل أن يقول دفاعاً عنه إن هذا الداء كان شائعاً فى أثينا ، بل فى بلاد أثارت إعجاب أفلاطون مثل كريت ولاكيدعون . وفى رأيه أن قصة زيوس Zeus وجانيميدس Ganymedes ، وهى نموذج إلهى للواط ، قد اخترعت فى كريت . وربما كانت هذه العادة فى أثينا أكثر انتشاراً بين الأرستقراطيين ، والأثرياء الكسالى ، والمتحذلقين ، منها بين البسطاء من الناس . ومهما يكن من شيء فلا بد أن المخالطة السوية بين الجنسين كانت هى القاعدة العامة لاما يستثنى منها ولولا ذلك لانقرض الجنس . ثم إن الاغريق كانوا يمجدون الزواج وكانوا يميلون إلى إنجاب الأطفال ، كما هو الحال عندنا ، بل أكثر ، لأن السلالة من الذكور كانت مطلوبة لتواصل الشعائر المدنية ولتقوم بالشعائر الدينية بعد موت الآباء . وكان أفلاطون يكتب فى جو خاص يسوده الانحراف الجنسى ، ولم يكن هذا حال غيره من كتاب الأغريق المعاصرين له من أمثال اكسينوفان ، وفى وسعنا أن نتصور أن الرجل العادى فى اليونان كان كنظيره فى أيامنا الحاضرة ، يميل إلى النساء وإنجاب الأطفال .

كان من الضرورى أن نعرض لإيضاح هذه المسائل ، وإن لم تكن على اتصال مباشر بتاريخ العلم ، إذ يتعين علينا أن نكون قادرين على تقدير شخصية أفلاطون ، وأن نعرف مدى رياء شراحه ، فأكثرهم آثروا أن يسدلوا ستاراً على انحرافه الجنسى ، كما أسدلوا هذا الستار على شيوعيته . وقد وجد من نقلوا كتبه من الإنجليزية أن من السهل عليهم أن يخفوا الشواهد الدالة على انحرافه الجنسى ، لأن كلمة «محبوب» فى الإنجليزية يمكن أن يراد بها المرأة كما يراد بها الرجل ، وعند اليونان اسم مفعول مذكر . فلم يدعوا للغموض مجالا ، وفى وسع المترجمين أن يبرروا احتشامهم المصطنع بضرورة توقير الشباب . ومع هذا فقد يكون تجنب ترجمة نص وإسقاطه من الحساب أفضل من إساءة تأويله عن عمد ، إذ لاعذر يبرر الأكاذيب ، والأكاذيب التى تستخدم لتوضيح مثالية زائفة باطلة هى أسوأ الأكاذيب جميعها .

راجع دافيد مور روبنسون David Moor Robinson وادورد جيمس فلك Edward James Fluck فى كتابهما :

Study of the Greek Love names including a discussion of paederasty (210 pp. ; Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1937).

وكذلك وارنر فايت Warner Fite فى كتابه الخرافة الأفلاطونية : The Platonic Legend (New York: Scribner, 1934) وهانز كلسن Hans Kelsen فى كتابه : الحب الأفلاطونى Platonic Love, The American Image 3, 110 pp. (Boston, 1942).

خاتمة :

كان أفلاطون شاعراً وفيلسوفاً ميتافيزيقياً ، وفناناً أبدع فى استخدام أداة أدبية ذات جمال يكاد يرتفع عن التصديق ، هى النثر اليونانى فى العصر الذهبى . وسنعرض لوجوه نشاطه العلمى فى الفصل التالى ؛ ولكن يحسن بنا أن نلاحظ الآن أنه لم يكن عالماً ، وإنما كان باحثاً معنياً بدراسة الكون ، وما وراء الطبيعة ، وكان عرافاً . وتاريخ الفلسفة الأفلاطونية سلسلة طويلة من الغموض والتعقيد وسوء الفهم والتمويه .

A

DISSERTATION

ON THE

PHÆDON OF PLATO:

OR

DIALOGUE OF THE

IMMORTALITY of the SOUL.

WITH

Some general OBSERVATIONS upon the Writings of that PHILOSOPHER.

To which is annexed,

A PSYCHOLOGY or, An Abstract Investigation of the NATURE of the SOUL; in which the Opinions of all the celebrated Metaphysicians on that Subject are discussed.

BY CHARLES CRAWFORD, Esq.
Fellow Commoner of Queen's College, Cambridge.

LONDON:
Printed for the AUTHOR:
And sold by T. EVANS, No. 54, in Pater-noster-Row; WOODFALL and Co. Charing-Cross; and R. DAVIS, the Corner of Sackville-Street, Piccadilly.
MDCCLXXIII.

شكل ٤

تحفة من الأدب الانجليزى ، هى أول حملة على فلسفة أفلاطون شنها تشارلس كروفورد عام١٧٧٣ (مأخوذة عن نسخة موجودة فى مكتبة كلية هارفارد)

وقد يبدو كلامنا فى أوهام أفلاطون السياسة والجنسية غير ضرورى فى كتاب مخصص لتاريخ العلم . ولكن الحيل التى لجأ إليها الشراح لتجنب الحديث عن مغالطاته ، والتملص من ضلالاته ، خليقة بأن تسترعى انتباهنا ، ولعلنا لانجد فى عالم الأدب شيئاً يمكن مقارنته بها إلا العمى الذى أصاب الناس إزاء بعض الأشعار القبيحة التى وردت فى العهد القديم . فقد بدأ أفلاطون الإلهى وكأنه معصوم من الخطأ ، لايستطيع أحد أن يسىء الظن به من غير أن يعرض نفسه لسوء الظن ويصبح عقبة فى سبيل فهمه . وقد كانت قصة مذهب ابن رشد بدورها سلسلة من الخلافات وسوء الفهم ، ولكن من نوع يختلف عن هذا كل الاختلاف . فبينما كان المديح يرتفع بأفلاطون إلى أطباق السماء ، وتختفى أخطاؤه أو تؤول تأويلا ينطوى على التمويه والتضليل ، صور الرأى العام ابن رشد فى صورة أسوأ مما كان فعلا . وإن اشتركت الحالتان — حالة أفلاطون وحالة ابن رشد — فى شىء ، هو أن حكم العلماء كان يخضع فى الحالين لرأى الجماهير ويصطبغ بلونه . فبينما كان هذا الرأى فى صالح أفلاطون بوجه عام ، إذا به يدين ابن رشد . أو — ليكون تعبيرنا أوضح — أصبحت المسألة أن من حسنت تربيته ونشأ فى وسط كريم ، وقر أفلاطون واحترامه . أما ابن رشد فاذا خطر لأحد استتبع ذكره ملامة وقدحاً ، فكان الرجل المهذب بطبيعة الحال أفلاطونياً . بينما كان أتباع ابن رشد متطرفين ودعاة للاضطراب .

مثل هذا المديح الذى لايتمشى مع أصول النقد ينطوى على نفاق وتزييف ، إذ لايستطيع أحد أن يمجد إنساناً لمجرد هرائه وهذره ، وإلا كان موقفه بعيداً عن النزاهة .

ويبدو الأمر أهون من هذا ، لو ذكرنا أن الأسطورة الأفلاطونية ترجع فى قسط كبير منها إلى أحكام أدبية خاطئة . ذلك أن لغة أفلاطون كانت من الجمال وصعوبة الفهم بحيث تحمل على صرف النظر عما اشتملت عليه . فظُنّ جمال الأسلوب رشداً ، والغموض عمقاً . وانتهى الأمر بأن احتل أفلاطون فى الثقافة اليونانية مكاناً ملحوظاً يكاد يكون شبيهاً بمكان هومر ، وهو بالفعل يشبه هومر من حيث إنه سيطر على التربية اليونانية .

هكذا بلغ سوء الفهم أوجه . لم يكن أفلاطون يحفل بالفردية أو الشخصية . ومن ثم لانستطيع أن نعتبره صاحب نزعة إنسانية صادقة . ومع هذا فان دعاة النزعة الإنسانية فى بيزنطة وفلورنسا اعتبروه أستاذهم ، وكانوا على يقين من هذا ، مشوقين إلى الدفاع عن إيمانهم به إلى حد أنهم كانوا يأبون على الدوام أن يطلعوا فى مؤلفاته على الأدلة الناطقة التى تشهد بافتقاره إلى النزعة الإنسانية .

كان من حق أفلاطون أن يرى ما يبدو له من آراء . ويتعين علينا ألا نلومه من أجل تعبيره عنها . ولكن الشراح الذين أساءوا تأويل كل فكرة من أفكاره كان يمكن أن تكون مثاراً للنقد والاعتراض . أولئك الشراح هم الخليقون بالقصاص . إن موقفهم مثير لكل حيرة . ولابد أن المعلمين الذى وكل إليهم تربية حكام بلادهم فى المستقبل ، تسرهم لامحالة دعاوى أفلاطون الأرستقراطية ، بل تسرهم حتى طرقه فى الحكم الاستبدادى . ولكن كيف أمكن أن يصيبهم العمى فلا يروا أفكاره عن الشيوعية والشذوذ الجنسى ، وافتقاره إلى احترام النساء واستخدام الرقة معهن ، وغير هذا مما كان على خلاف تام مع ما تخبروه من أفكاره ؟ كيف ترك أفلاطون مع ما اقترف من آثام تقارب القتل (٨٦) ؟ .

كان أفلاطون شاعراً عظيما فى شعره لمحات من الحكمة ، ولكنه لم يكن على الدوام مرشداً يهدى إلى الطريق السوى ، وإنما كان فى كثير من الحالات ضاراً جداً ، وربما قاد إلى الهلاك . ولكن من الخير أن الذين أسرفوا فى امتداحه لم يتبعوه ، ولعله كان من الأفضل أن يعاملوه كما عامل هو هومر ، أى أن يتوجوه بالزهور ، ثم يطردوه من المدينة . ولكن لا ، فان هذا لا يجدى شيئاً . وما ينبغى أن نقلد أسوأ آدابه ، بل بالعكس يجب أن يؤذن له فى البقاء بالمدينة ؛ وأن يكون له رأيه . فليبق أفلاطون ، ولنكشف عن حقيقته للناس ، فيبدو عظيما أحياناً ، وغير عظيم أحياناً أخرى .

قد يؤول اللاهوتيون والفلاسفة ضلالاته تأويلا ينطوى على التمويه ، أما رجال العلم فان جريمتهم فى هذا لا يمكن اغتفارها . إن التربية التى تقوم على الأكاذيب شىء سىء ، وكلما بدت فى ظاهرها طيبة كانت أبعث على الضلال وكان خطرها أفدح .

ولما كان مذهب أفلاطون جزءاً من إنسانيات الغرب ، تطلب الإقدام على نقده شجاعة فائقة . وقد كان من أوائل من اضطلعوا بنقده تشارلس كروفورد Charles Crawford فى بحث له عن فيدون (لندن ١٧٧٣) ؛ وكان كروفورد هذا شاباً ثائراً فى كلية كوين Queen بجامعة كمبردج ، وكان يشوه كتابه نزق الشباب واستخدام الكلمات الرنانة الجوفاء (شكل ٨٢) . وعلينا أن نعترف بفضل جورج جروت (١٧٩٤–١٨٧١) G. Grote الذى وضع كتاباً ضخماً عن أفلاطون وسائر رفقاء سقراط(٨٧) Plato & the other companions of Sokrates وقصد به أن يكون ملحقاً لكتابه تاريخ اليونان History of Greece وكان جروت معجباً بأفلاطون ، ولكنه لم يتردد فى الإقدام على نقده .

وقد أشرنا من قبل إلى كتب أخرى حديثة كشفت عن أفلاطون كما كان فعلا ، مستندة إلى الاقتباس من ألفاظه ، وأهمها جميعاً كتب فايت Fite (٩٣٤) وفارنجتون Farrington (١٩٤٠) وبوبر Popper (١٩٤٥) .

كان وارنر فايت (١٨٦٧ –) Warner Fite أستاذاً لعلم الأخلاق فى جامعة برنستون Princeton . وقد زودنى فى خطاب مسهب شرفنى بارساله إلىّ من هوب ويل (Hopewell, N.J.) بتاريخ أول يوليه ١٩٤٤ ، بمجمل للنقد الذى كان موضوع كتابه « الخرافة الأفلاطونية » (Platonic Legend) . وقد لامه بعض النقاد لأنه افترى على أفلاطون ، وعتب عليه غيرهم لأنه ذكر فى غير توقير ما يعرف كل إنسان أنه صحيح (ولكن ما لم يعلنه أحد فى كتاب مع استثناء جروت) . وقال فى نهاية خطابه : « ولو أنى أعدت كتابة الأسطورة لحاولت أن أدخل عليه بعض التعديلات ، لتوكيد بعض ما قلت من قبل . على أن غايتى قبل كل شىء لم تكن نقد أفلاطون بقدر ما كانت نقد شراحه ومؤوليه . وقد تحريت بعد الفصل الثامن ، وخاصة من الفصل التاسع إلى الحادى عشر ، أن أوجه اهتمامى إلى تهذيب الصورة التى رسمتها لأفلاطون كباحث نظرى علمى ، أكثر مما وجهته إلى نقد فلسفته نقداً سلبياً . ولكنى بعد أن بلغت السابعة والسبعين ، وبعد سنوات تقاعد ، أرانى مضطراً إلى تركه كما هو » .

ومن الممكن أن تقال هذه الملاحظة نفسها على هذا الفصل (أفلاطون والأكاديمية) إذ كان الغرض منه هدم الصورة الزائفة التى خلفتها عن أفلاطون أجيال كثيرة من المتعلقين — « إنى أحب أفلاطون ولكن الحق أحب إلى منه »(٨٨) .

طيماوس فى العصرين القديم والوسيط :

إلى منتصف القرن الثانى عشر لم يكن المشتغلون بالعلم فى الغرب يعرفون من آثار أفلاطون غير محاورة طيماوس . ومن أجل هذا بدأ أفلاطون فى نظرهم هو مؤلف طيماوس — أو هو كذلك بوجه خاص — ومما هو خليق بالبحث أن نتتبع فى إيجاز أثر هذا الكتاب المشئوم .

كانت محاورة طيماوس من أوائل الكتب التى اجتذبت انتباه الشراح ، وأول شرح أفلاطونى قد خصصه لها كرانتور Crantor السولى (قليقية حول عام ٣٠٠ ق. م.) . وقد أورد بلوتارك Plutarch وبروقلس Procles مقتطفات من هذا الشرح . وثمة شروح أخرى على طيماوس وضعها بوسيدونيوس Posidonios من أهل أفامية Apamea (فى النصف الأول من القرن الأول قبل الميلاد) ، وأدراستس Adrastos من أهل أفرودسياس (كاريا Caria فى النصف الأول من القرن الثانى) وجالينوس Galen (فى النصف الثانى من القرن الثانى) (٨٩) وبروقلس البيزنطى (فى النصف الثانى من القرن الخامس) وتلميذه اسكليبودوتس Asclepiodotos الإسكندرى (فى النصف الثانى من القرن الخامس) وقد اطلع عليها فلاسفة الأفلاطونية المحدثة . هذا فيما وضع باليونانية .

أما الشروح اللاتينية فقد بدأت بشرح تشالسيديوس Chalcidius (فى النصف الأول من القرن الرابع) وهو الذى نقل إلى اللاتينية طيماوس حتى منتصف ٥٣ ج . أما المحاورات الأفلاطونية التالية التى ترجمت إلى اللاتينية فهى محاورة مينون Menon ومحاورة فيدون Phaidon ، وهذا لم يتم إلا حوالى عام ١١٥٦ . والموضوعات الرئيسة فى هذا التراث تمثلها أسماء جون سكوت إريجينا John Scot Erigena (فى النصف الثانى من القرن التاسع) ووليم الكونشيسى (فى النصف الأول من القرن الثانى عشر) وبرنارسلفيستر Bernard Silvester (فى النصف الأول من القرن الثانى عشر) والبير

الكبير Albert the Great (فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر) ووليم المربيكى William of Moerbeke (فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر) والقديس توماس الأكوينى Thomas Aquinas (فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر) . ولا أجد فى القرن الرابع عشر شيئاً ، إلا أن المحاورة التى وضعها جين بونيه Jean Bonnet من أهل باريس (فى النصف الأول من القرن الرابع عشر) وهى : Les Secrets aux Philosophes من المحتمل أن تكون قد وضعت على نمط طيماوس . والمحاوران فى تلك المحاورة بلاسيدس Placides وطميو Timeo . وقد تحدثت عن هذه المحاورة فى الجزء الذى وقفته فى مقدمتى على النصف الأول من القرن الرابع عشر ، ولكن من المحتمل أنها قد كتبت فى أواخر القرن الثالث عشر ، والمؤكد أنها سابقة على عام ١٣٠٤ وليس من السهل أن نستخلص التراث اللاتينى لمحاورة طيماوس من تراثها فى الأفلاطونية المحدثة .

والتراث العربى أعقب التراث اللاتينى . كما أن اللاتينى أعقب اليونانى . إنه يبدأ بيحيى بن البطريق (فى النصف الأول من القرن التاسع) وهو الذى ترجم طيماوس إلى اللغة العربية . ويقال إن ترجمة أخرى قد قام بها حنين بن إسحاق (فى النصف الثانى من القرن التاسع) وصحح هذه الترجمة . أيا كانت . يحيى بن على (فى النصف الأول من القرن العاشر) .

وربما كان القول بوجود ترجمة تعزى إلى حنين بن إسحاق مرجعه سوء فهم ، إذ أن حنينا قد ترجم بالفعل شرح جالينوس للجزء الطبى فى طيماوس ، ترجمة إلى السريانية كما ترجم جزءاً منه إلى اللغة العربية . وأتم ترجمة حنين ابن أخته حبيش بن الحسن (فى النصف الثانى من القرن التاسع) (٩٠) وربما كانت هذه الترجمة مصدر خطأ آخر ارتكبه المسعودى فى كتاب التنبيه الذى عزا فيه إلى أفلاطون كتاب طيماوس طبى غير محاورة طيماوس المعروفة . وفى وسعنا أن نقول ونحن مطمئنون إن طيماوس الطبى هو فى الواقع الجزء الطبى فى محاورة طيماوس ، وهو الذى ظهر مستقلا ومنفصلا (عن بقية طيماوس) فى شروح جالينوس الذى ترجمة حنين إلى العربية (٩١) .

وإذا صرفنا النظر عن الترجمة العربية لطيماوس (٩٢) ، لاحظنا أن جوهر هذه المحاورة كان معروفاً لفلاسفة العرب عن طريق فلسفة أرسطو الإلهية (فى النصف الثانى من القرن الخامس) وعن طريق الآثار التى خلفها أصحاب

الأفلاطونية المحدثة ، وكان هذا التراث مضطرباً إذ امتزجت فيه آراء أفلاطون بآراء أفلوطين Plotinos وغيره .

وقد كتب حنين بن إسحاق رسالة تحت عنوان « ما يحتاج إليه فى تعلم الفلسفة » (٩٣) وهذا العنوان يذكرنا بالعنوان الذى وضعه ثيون Theon من أهل أزمير Smyrna (فى النصف الأول من القرن الثانى) ولكن مقدمة ثيون لأفلاطون كانت تنصب على الرياضيات .

هذا المجمل على إيجازه كاف فى إيضاح تطورات آثار أفلاطون قبل ظهور الطبعات اليونانية واللاتينية .

وقد تفضى دراسة الآثار الأفلاطونية الأخرى إلى نتائج مشابهة لهذه النتائج. مثال ذلك ، وضع بروقلس (فى النصف الثانى من القرن الخامس) شرحا على « الجمهورية » نقله إلى العربية حنين بن إسحاق (فى النصف الثانى من القرن التاسع) وعلق عليه بالعربية ابن رشد (فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر) وبالعبرية صمويل بن جودا من أهل مارسيليا (فى النصف الأول من القرن الرابع عشر (وجوزيف كاسبى Joseph Kaspi (فى النصف الأول من القرن الرابع عشر) . وقد نقل النص اليونانى إلى اللاتينية مانيويل خريسولورس Manuel Chrysoloras (فى النصف الثانى من القرن الرابع عشر) . ولا بد أن جمستس بليثون Gemistos Plethon (حوالى ١٣٥٦ — ١٤٥٠) قد تحدث عنه حين أبان لعلماء فلورنسا الفرق بين أفلاطون وأرسطو .

وترجمة أفلاطون (إلى اليونانية والعربية واللاتينية والعبرية) فى العصور الوسطى معقدة كل التعقيد ، وكل كتاب منها يستحدث أشياء جديدة ويضيف أسماء من عنده.

إن سطوة أفلاطون كانت تزداد ازدياداً ملحوظاً . وقد بدا هذا أولا إبان عصر النهضة البيزنطى فى القرنين التاسع والعاشر ، ثم تجلى فى مدرسة شارتر Chartres (إبان القرن الحادى عشر والنصف الأول من القرن الثانى عشر) وأخيراً فى ظل أكاديمية أفلاطون فى فلورنسا ، وساير هذا انتشار « طيماوس » وازدياد نفوذه . وانخدع كثيرون من العلماء فسلموا بالأوهام التى تضمنها هذا الكتاب كأنها حقائق إنجيلية . هذا الخداع قد عاق العلم عن التقدم ، وبقيت محاورة طيماوس إلى اليوم مصدراً للغموض والخرافة .

الهوامش :

(١) هي أعظم البغايا الأثينيات المعروفات ، ولدت في تسبياى Thespiai باقليم بيوتيا . ولم تكن مصدر إلهام المثال براكستيلس فحسب ، بل كذلك الرسام أبيليس Apelles . وقيل إنها تطوعت – بعد أن هدم الإسكندر طيبة عام ٣٣٦ – باعادة بناء أسوارها ، مشترطة أن يسجل هذا العمل منقوشاً على شاهد يقول «خرب الإسكندر الأسوار ، ولكن فراين البغي أعادت بناءها»

(٢) كانت تعاليم أوقليدس تجمع بين الفلسفة الأيلية والجدليات والأخلاق السقراطية ، وقد عاشت المدرسة الميغارية أوالجدلية خاملة حتى نهاية القرن الرابع .

(٣) سنعرض في الفصل التالى للحديث عن النتائج التي ترتبت على معرفته بأرخيتاس ، أما نتائج الصداقة التي نشأت بينه وبين ديون فيتعين أن نعرفها الآن على وجهها الصحيح . كانت هذه الصداقة نذير شؤم عليه وعلى ديون وعلى سيراقوسة جميعاً ، إذ كان ديون قريب ديونيسيوس الأول ووزيره ، ونظرا لتأثره بأفلاطون كان – فيما يبدو – تحدوه الآمال الحسان وتملؤه النوايا الطيبة ، إذ حاول أن يعلم الملك وابن الملك ، فلما خلف الابن (ديونيسيوس الثانى) أباه عام ٣٨٧ وهو في الثلاثين من عمره ، وله ولع مثله بالفنون وإن كان أضعف منه وأقل حزماً ، قام بدور نصير الأدب والفلسفة وتلقى أفلاطون دعوة من ديون لكى يعود إلى سيراقوسة ، فما كان من الملك إلا أن طرد ديون وصادر أملاكه وحاول – بعد هذا – عبثاً أن يستبقى أفلاطون . وعاش ديون فترة من الزمان في أثينا يختلف إلى الأكاديمية . وفي عام ٣٥٧ عاونه بعض أعضاء الأكاديمية على اقتحام سيراقوسة بالقوة ، وطرد ديونيسيوس الثانى ، وأصبح ديون بالضرورة طاغية بدوره ، بيد أنه قتل بعد ذلك بقليل . وقد أخذنا الكثير من هذه الحقائق عن رسالة أفلاطون السابعة (وإن كانت نسبتها إلى أفلاطون مثار شك) وهى الرسالة التي وجهها في شيخوخته إلى أنصار ديون بعد قتله ، وحثهم فيها على التزام الاعتدال وعدم التطرف . وتدل الرسالة على أن أفلاطون نفسه قد اشترك مع بعض أعضاء الأكاديمية في الفتنة اشتراكاً ملحوظاً ، وأن هؤلاء قد ساهموا في جرائم السياسة السيراقوسية . فيما يتصل بهذه الرسالة المنسوبة إلى أفلاطون ، راجع مجلة إيزيس Isis مجلد ٤٣ ص ٦٨ (عام ١٩٥٢) .

(٤) هذا المكان الآن – فيما ورد في خطاب رقيق أرسله إلى الأستاذ ميشيل ستيفانيدس M.Stephanides من أثينا في ٢٣ يوليه عام ١٩٥٠ – ميدان شعبى في أثينا يسميه العامة أستروفوس Astryphos (هاجيوس ترايفون) ولكنه يسمى أيضاً «أكاديمية» ، وللزائرين الحق في زيارة المكان ، وإن لم يوجد به نصب تذكارى .

(٥) كان أكاديموس هو الذى هدى ابنى الإله زيوس إلى المكان الذى اختفت فيه أختهما هيلين الإسبرطية ، ولهذا أبقى أهل إسبرطة على الأكاديمية عندما فتحوا أتيكا .

(٦) المعانى المتعاقبة لكلمة «أكاديمية» وصيغها المختلفة في اللغات الأوربية هى ، في إيجاز :

(ا) المدرسة التي أنشأها أفلاطون .

(ب) كلية التعليم العالى .

(جـ) المدرسة الثانوية .
(د) مدرسة خاصة (أكاديمية الموسيقى – أكاديمية بحرية ... إلخ) .
(هـ) مكان التربية أو التثقيف بوجه عام .
(و) جمعية المشتغلين بالعلم .

ومنذ القدم والناس يشعرون بأن الأكاديمية لفظ يحمل معنى التشريف ، وهي كلمة براقة ، وقد زاد استعمالها من بريقها مثل «أكاديمية العلوم» ، وكذلك أسيء استعمالها ، إذ توجد في العالم الآن أكاديميات لاقيمة لها ، وأى رجل من أتباع النزعة الإنسانية يذكر أفلاطون ، يعرف أن لفظ الأكاديمية لفظ مقدس .

(٧) ربما كانت هذه الخصوصية ضرورة أوحى بها إعدام سقراط ، فمثل هذا التعليم – كما كان يتصوره أفلاطون – تتعذر مزاولته علانية وإلا تعرض صاحبه للخطر ، ولهذا كان من الحكمة أن يباشر هذا النوع من التعليم على نحو خاص إن لم يكن سراً ، وفى مكان بعيد منعزل عن الناس .

(٨) يوجد فى دائرة معارف باولى فيسوفا (الألمانية) Pauly-Wissowa فى المجلد ٢٢ (عام ١٩٢٢) ص ١٥٨٥ – ١٥٨٨ مقال طويل كتبه فون آرنم von Arnim عن كرانتور .

(٩) يعد بروقلس (البيزنطى) من بين الأسيويين ، وإن كانت بيزنطة تقع على الجانب الغربى (الأوربى) للبسفور .

(١٠) محاورة طيماوس ٢٢ب .

(١١) صولون (حوالى ٦٣٨ – ٥٥٨) هو المشرع الأثينى المعروف ، وأحد الحكماء السبعة ، وقد تغيب عن أثينا ، بعد أن أتم مجموعة قوانينه ، عشرة أعوام زار خلالها مصر وقبرص وليديا حيث كانت مقابلته المعروفة مع قارون Croesos ، وعقب عودته بقليل قبض على ناصية الحكم بسستراتس Peisistratos وألغى قوانينه . ومات صولون بعد ذلك بعامين – حوالى عام ٥٥٨ .

(١٢) Republic x, 616

(١٣) Ibid, 414

(١٤) فى محاورة الكيبيادس Alcibiades I (121E-122A) فنسبتها إلى أفلاطون موضع شك ، وفى سن الرابعة عشرة تعلم الإيرانى الصغير مذهب زرادشت المجوسى ، وهو ابن هوروماروس Horomazos .

(١٥) حين تراد المثل الأفلاطونية يقصد بهذه الكلمة التمييز بين هذا المعنى الخاص (الأفلاطونى) وبين المعانى الشائعة .

(١٦) كما يقول المثل الوارد فى بداية الجمهورية فى الكتاب السابع – ٥١٤ وما بعدها : نحن نشبه السجناء فى كهف فهم لايعرفون الأحداث التى تقع خارج الكهف إلا عن طريق ظلالها التى تبدو على الحوائط الداخلية .

(١٧) الكلمتان اللتان استخدمهما أفلاطون هما he idea بمعنى مثال ، و to eidos, بمعنى صورة أوشكل ، والكلمة الثانية غريبة من ناحية دلالتها على المعنى ، لأن معناها الأصلى هو

«هذا الذى يرى» والمثال لايمكن رؤيته ، وكل ألفاظنا المجردة ترجع بالضرورة إلى أصول محسوسة .

(١٨) شيلى Shelley الذى استقينا عنه هذه الفقرة يخفى – كما أخفى الكثيرون غيره من مترجمى أفلاطون – حقيقة واضحة فى النص اليونانى هى أن «الأشخاص المحبوبين» ليسوا نساء ، بل غلماناً حساناً . إن الفلسفة الأفلاطونية تقود فى يسر إلى النفاق .

(١٩) من ترجمة شيلى لمحاورة Symposium(211) التى أعيد طبعها فى «خمس محاورات لأفلاطون تتصل بالإلهام الشعرى » طبعة : Everyman's Library

(٢٠) إن الفضيلة شرط السعادة ، والشر أو الإثم تقدير خاطىء ، والرجل الفاضل حقاً هو بالمعنى الأفلاطونى المنطقى الذى يعرف مثال الخير .

(٢١) أرسطو فى كتابه : Metaphysics, 991

(٢٢) Introduction, vol. 3, pp. 81-83, 549-557

(٢٣) لتعريف operationism أنظر : داجوبرت . د. رونز Dagobert D. Runes فى قاموسه فى الفلسفة Dictionary of Philosophy) نيويورك المكتبة الفلسفية Philosophical Library ١٩٤٢) ص ٢١٩ ، وراجع مجلة إيزيس مجلد ٣٩ ص ١٢٨ (١٩٤٩) .

(٢٤) يفهم لفظ « المثالى » (وهو أحياناً لفظ زلوق عن الإدراك الدقيق) على اعتبار أنه الواقعى .

(٢٥) فى تقديرى للسياسة عند أفلاطون ، استعنت كثيراً بكتاب وارنرفايت Warner Fite «الخرافة الأفلاطونية(٣٤٠صفحة)» Warner Fite, The Platonic Legend (340 pp., New York : Scribner, 1934)

واستعنت كذلك بكتاب بنيامين فارنجتون Benjamin Farrington«العلم والسياسة فى العالم القديم » Science & Politics in the Ancient World (٢٤٣ صفحة) ، نيويورك ،مطبعة جامعة أكسفورد ١٩٤٠ ؛مجلة إيزيس مجلد٣٣ص٢٧٠ – ٢٧٣(١٩٤١ – ٤٢).واستعنت قبل هذا بكتاب كارل بوبر Karl Popper «المجتمع المفتوح وأعداؤه» The open Society & its enemies (جزءان – لندن Routledge ١٩٤٥ – طبعة جديدة فى جزء واحد ٧٤٤ صفحة ، برنستون مطبعة جامعة برنستون Princeton University Press ١٩٥٠) – استشهاداتى مأخوذة عن الطبعة الأولى .

(٢٦) فى ترجمة «جوويت» Jowett تستغرق الجمهورية ٣٣٨ صفحة ، بينما تقع محاورة «السياسى» فى ٦٨ صفحة وكتاب «القوانين» فى ٣٦١ صفحة ، فمجموعها ٧٦٧ صفحة ، وليس بين مؤلفاته مؤلف يستغرق أكثر من مائة صفحة .

(٢٧) لتكون المقارنة أدق ، تصور أننا (يقصد المؤلف الأمريكيين) قد هزمنا أمام الألمان ، لأننا شرعنا فى تدبير استعداداتنا متأخرين جداً ، أو لأنهم اخترعوا القنبلة الذرية قبل أن نتوصل نحن إليها ، وأن أستاذ إدارة الحكم فى جامعة هارفارد قد أخذ يمتدح معتقدات النازية ويبشر بها ...

(٢٨) العنوان الأصلى هو Politicia e peri decciu نظام الدولة أومايتصل بالعدالة ، ولعل الكلمة الأولى قد أصبحت إنجليزية polity ، وترجمتها « بالجمهورية » مضللة نوعاً ما ، ولكنها استقرت الآن تماماً حتى ليتعذر تغييرها فيتعين أخذ كلمة «الجمهورية» بمعناها الأصلى res publica

(٢٩) لسنا فى حاجة إلى مناقشة مسألةالرق فى هذا المقام ، فقد كان العبيد أصلا أسرى الحروب الذين كانوا عرضة للموت ، فاختاروا العبودية كشر أهون من الهلاك ، وقد كان الرق أمرا مقبولا ، لافى نظر أفلاطون وأوسطو فحسب ، بل حتى بعدهما بستة عشر قرناً عند أمثال القديس توماس الأكوينى (فى النصف الثانى من القرن الثالث عشر) أنظر Vol 2, p 916, Introduction ومن وجهة نظرأفلاطون كان الشعب فى مستوى الرقيق من الناحية الروحية .

(٣٠) epithymia , thymos , Nus وهذه النفوس الثلاث تقابل على الترتيب المسالك الهوائية الثلاثة Pneumata فى علم وظائف الأعضاء عند جالينوس وهى : النفسية والحيوية والطبيعية التى كانت أساس علم وظائف الأعضاء إلى أيام هارفى Harvey بل إلى ما بعده ، ومقارنة الحالة كلها بجسم فرد واحد تصور رأى الفلسفة الأفلاطونية التصوير الحق .

(٣١) يصف أفلاطون الطوائف الطوائف المصرية فى محاورة طيماوس ٢٤ — أما عن المقارنة بالطوائف الهندية فانظر ا. سنارت E, Senart (١٨٤٧—١٩٢٨)فى كتابه « الطوائف فى الهند» Les Castes dans l,Inde باريس١٨٩٦ و ١٩٢٧ ، مجلة إيزيس المجلد الثانى ص ٥٠٥(١٩٢٨) وراجع أيضاً ج. ه. هاتون J.H. Hutton فى كتابه « الطائفة فى الهند » Caste in India — طبعة (Cambridge: University Press, 1946)(وأنظر مجلةإيزيس مجلة٣٩ص١٠٧(١٩٤٨) .

(٣٢) Doxa altéthés يعنى أن تكون آراؤهم طيبة أى أن يكونوا متمسكين بالدين سديدى التفكير ، وهذا فى بساطة مظهر عميق من مظاهر الطاعة .

(٣٣) قارن قصة باسيون ص ٣٩٥ (نص انجليزى) عن العبد الذى أصبح أغنى رجل فى أثينا ، والذى حصل بفضل خدماته الجليلة على ألقاب عليا .

(٣٤) لعل من الأفضل أن نقول إن أفلاطون كان أول باحث نظرى فى تحسين النسل ، فان وجهات النظر التناسلية قد أبان عنها قبل ذلك بقرنين من الزمان الشاعر الأرستقراطى ثيوجنيس Theognis, fl. 544-541 — راجع م. ف. أشلى مونتاج Achley Montague فى كتابه « ثيوجنس وداروين والانتخاب الطبيعى Theognis. Darwin & Social Selection مجلة إيزيس مجلة ٣٧ ص ٢٤ — ٢٦ (١٩٤٧) .

(٣٥) كان يراد بالرجل الموسيقى musicos anér ما نسميه بصاحب النزعةالإنسانية . ولكن هذا الإنسانى قد تضاءل فى نظر أفلاطون وقل شأنه ، لأن حرية تفكيره كان مضيقاً عليها كثيراً .

(٣٦) الجمهورية ٣٩٨ ا .

(٣٧) Aristotle, Politics, 1265a, 14

(٢٨) فى القوانين ٧٣٧ يحدد أفلاطون عدد المواطنين (مثلا كل الصفوة) بخمسة آلاف وأربعين نسمة (لا ٥٠٠٠ فحسب) وكان لا بد أن يبقى العدد ثابتاً ، ولا ينجب من الأطفال بقدر يكفى لحفظ عدد السكان ثابتاً ، هذا الحد وضعه وهو من أوهام أفلاطون العددية :

٥٠٤٠ = ٢١ × ٢٠ × ١٢ ، و = ٣٥ × ١٢ × ١٢ ، وله تقسيمات تبلغ تسعة وخمسين قسماً ، وتشمل كل الأعداد من ١ إلى ١٢ مع استثناء ١١ الذى لايقبل العدد ٥٠٤٠ القسمة عليه (القوانين ٧٣٨ و ٧٧١) . ولو أدرك أفلاطون أن ٥٠٤٠ = ٧ ! لمضى فى حماسته لهذا العدد إلى أبعد من ذلك .

(٣٩) Laws, 694-698.

(٤٠) قارن آراء والتر براد فورد كانون Walter Bradford Cannon (١٨٧١–١٩٤٥) فى ضبط الظروف الاجتماعية ضبطاً هوموستاتيكياً Homeostatic . راجع مجلة إيزيس مجلد ٣٩ ص ٢٦٠ (١٩٤٦) . وكانت هذه الآراء تعجب أفلاطون بطريقة ما ، لأنها أقرت وجود تشابه جديد بين علم وظائف الأعضاء وعلم السياسة ، بين العالم الأصغر (الإنسان) والعالم الأكبر (الكون) . (Homeostatic : لفظة اصطلاحية تدل على خاصية الجسم فى أن يحتفظ نسبياً بأوضاع ثابتة ، مع تغير الظروف الاجتماعية والمناخية المحيطة به . ولعل من الخير أن تعرب تعريب الديناميكية والاستاتيكية) . (المترجم) .

(٤١) وقد تكررت الفكرة نفسها فى الجمهورية ست مرات Republic, 473 .

(٤٢) القوانين ٩٤٢ . هذه الفقرة مأخوذة من الترجمة الإنجليزية الدقيقة التى قام بها بنيامين جوويت (١٨١٧ – ١٨٩٣) رئيس كلية باليول Balliol (بجامعة أكسفورد) وهى الترجمة التى نشير إليها فيما بعد بترجمة جوويت . وتوجد هذه الفقرة فى طبعة ستيفانوس Stephanus (٣ أجزاء باريس – هنرى استين . H. Estienne ١٥٧٨) جـ ٢ ص ٩٤٢ – وفى جوويت (ثالث طبعة جـ ٤ ص ٣٣) .

(٤٣) Popper, Open Society جـ ١ فصل سابع ، وقد أوضح جون ستورت مل J.S. Mill فى كتابه : System of Logic (١٨٤٣) ضرورة وجود زواجر دستورية . وقال فى كتابه «خضوع النساء» Subjection of Women (١٨٦٩) : «من الذى يشك فى إمكان تحقيق خير عميم وسعادة عظيمة وألفة طيبة فى ظل الحكم الاستبدادى الذى يتولاه رجل خير صالح . ولكن القوانين والنظم تفتقر أثناء ذلك إلى أن تتكيف وتتلاءم ، لا مع الحاكم الخير بل مع الحاكم السيء» . ويستفسر مل ويتساءل «من الذى يساوره الشك فى ضرورة ذلك» ، ويكرر هذا «بوبر» مع إيراد سبب معقول .

(٤٤) القوانين ٦٣٤ د .

(٤٥) Waldo Frank, Dawn in Russia (New York: Scribener, 1932-) p. 163

(٤٦) Republic, 414b, 989B

(٤٧) Popper, The Open Society, vol. I, p. 171

(٤٨) John Bagnell Bury (1861-1927), Hist. of the Freedom of Thought (New York, 1913) p. 35.

(٤٩) أنظر فى تفصيل هذا كتاب بوبر (السالف الذكر) ص ٨٧ .

(٥٠) Laws, 942, quoted above.

(٥١) Laws,739 طبعة Jowett ج ٥ ص ١٢١ . وانظر أيضاً Republic, 462
وفى غير هذا من فقرات يمكن معرفتها من فهرس جوويت .

(٥٢) الكيداماس من أهل إلايا فى «ايوليا» . وقد رفض الرق باعتباره منافياً للقانون الطبيعى ويرى ليقوفرون أن القانون ليس إلا مجرد اصطلاح تعارف عليه الناس ، وهو كفالة العدالة بين الناس ، وليس فى مقدوره أن يجعل الناس «أخياراً». راجع أرسطو فى كتاب: Politics 1280B 10
أما أنتستانس وهو من أثينا ، وصاحب مذهب الكلبية ، فقد كان تلميذاً لسقراط وحضر موته . وقد علم فى مدرسة كينوسارجس Cynosarges وهى ملعب يقع خارج أسوار أثينا يستخدمه الذين لم ينحدروا عن أصل أثينى نقى ، وهو نفسه لم يكن أثينياً خالصاً ، إذ كانت أمه من أهل تراقيا . وقد مات فى أثينا وهو فى سن السبعين .

(٥٣) رب معترض يقول : كيف تعرف ذلك ؛ فنجيب بأن سقراط الحقيق هو الذى يتفق عليه أفلاطون واكسينوفان Xenophon ، والذى كشفت عن عبقريته المحاورات السقراطية الأولى التى كتبها أفلاطون .

(٥٤) J. Benda, Trahison des clercs (Paris, 1927)

(٥٥) Popper, The Open Society, vol. I, p. 137

(٥٦) توجد طبعات لاتحصى لهذه المحاورة . وفى وسع قراء الإنجليزية أن يستخدموا طبعة جوويت جـ٣ أوطبعة بيورى R.G. Bury (اليونانية – الإنجليزية) فى طبعة لويب Loeb : أفلاطون جـ ٧ (١٩٢٩) ص ٣ – ٢٥٣ – أويقرءوها فى الترجمة التى قام بها فرنسيس ماكدونالد كورنفورد Francis Macdonald (١٨٧٤ – ١٩٣٤) وقرنها بالتعليق الشائع المعروف . وهى ٤٩٣ صفحة–لندن Kegan Paul(١٩٣٧) – (راجع مجلة ايزيس مجلد ٣٤ ص ٢٣٩ (١٩٤٢–٤٣) وطبعة كورنفورد Cornford هى أنسب طبعة يمكن لمؤرخ العلم الرجوع إليها .
Heinrich Otto Schroder, Galeni in Platonis Timaeum commentarif fragmenta, Appendix 11. Mesis Maimonidas Aphorismorum praefatio et excerpta a Paulo Kahle tractata (140 pp. ; Corpus medicorum graecorum, Suppl. 1 ; Leipzig, 1934)

(٥٧) حاول بعضهم أن يثبت أن طيماوس اللوكريسى (Locri Epizephyrii) فى الجنوب الغربى من بروثيم بايطاليا ، فيثاغورى قديم –كان يمكن أن يكون معلم أفلاطون – وهو الذى كتب باللهجة الدورية بحثاً فى العالم والطبيعة Peri psychas Cosmu cai hysios وقد حسبه الأفلاطونيون المحدثون له حقاً ، ولكن تبين أنه موضوع ، لم يوجد قبل القرن الأول المسيحى ، وأنه ملخص متأخر لطيماوس ، وليس أقدم منه بحال ما .

(٥٨) (طيماوس ٢٠ هـ) (Timaios 20E) الأسطورة تلقاها صولون عن الكاهن الشيخ فى صالحجر Sais (وهى فى دلتا النيل) وقد أشرنا من قبل إلى الحديث الذى دار بينهما .

(٥٩) Timaios 42B

(٦٠) Republic 546B, Timaios 39D

(٦١) لعل فكرة السنة الكبرى والعالم الأصغر — وهى تقابل فكرة العالم الأكبر — مأخوذة عن أصل شرق بابلى .

(٦٢) Timaios 31B ff.

(٦٣) إن المقارنة المضحكة بين العناصر والأجسام الصلبة الأفلاطونية لم يترجمها تشالسيديوس وقد توقفت ترجمته وتعليقاته فجأة .

(٦٤) طبعة ليتريه Littré لهذا البحث Peri cardies جـ ٩ ص ٧٦ — ٨٣ ناقصة جداً وأفضل منها طبعة فردريك كارل أنجر (Friedrich karl Ungar (Utrecht thesis 1923 و «ج . ليبوك» .G. Leboucq فى كتابه تشريح قديم للقلب الإنسانى — فيلستيون «اللوكروس» و«طيماوس» . Une anatomic antique du coeur humain, Philistion de Locres et le Timée

(٦٥) أنظر فى دورة الماء فى الأرض (perirrhoe) محاورة Phaidon, 111D-E

(٦٦) Timaios 81

(٦٧) Timaios 82-84

(٦٨) Dhirendra Nath Ray مبدأ Tridosa فى Ayurveda (٣٧٦ صفحة كلكتا : ١٩٣٧) Banerjee (راجع مجلة ايزيس مجلد ٣٤ صفحة ١٧٤ — ١٧٧ (١٩٤٢ — ٤٣) وكذلك جين فيليوزات فى كتابه « النظرية القديمة فى الطب الهندى » .
Filliozat, La doctrine classique de la médecine indienne (Paris : Imprimerie nationale, 1949).
(راجع مجلة ايزيس مجلد ٤٢ ص ٣٥٣ (١٩٥١) .

(٦٩) Timaios, 24 E

(٧٠) Origin & Growth of Plato's Logic مع وصف لأسلوب أفلاطون وتاريخ آثاره (٥٦٥ صفحة لندن ١٨٩٧) وانظر ٤٨٤ ، وفى هذا الكتاب محاولة أريدبها وضع آثار أفلاطون فى ترتيبها الزمنى على أساس بحث منهجى فى خمسمائة ميز يميز أسلوبه .

(٧١) Timaios, 91C

(٧٢) Timaios ,56D

(٧٣) فليوس فى الشمال الشرقى لجزيرة البيلوبونيز Peloponnesos(بلاد المورة الآن) . درس طيمون الفلسفة فى المدرسة التى أنشأها أوقليدس الميغارى . وبعد سنين قضاها ضالا ، أنفق بقية حياته فى أثينا حيث مات شيخاً طاعناً فى السن . وله أشعار ساخرة لاذعة مرة (Silli (Silloi ومن أجل هذا سميت بأشعار الهجاء .

(٧٤) مما لايخلو من الدلالة أن الأثرين الوحيدين اللذين أراد بروقلس أن يحتفظ بهما كان كلاهما شرقياً ، والواقع أن فى محاورة طيماوس علماً شرقياً أكثر مما نلاحظه من هذا العلم فى الحكمة اليونانية .

(٧٥) وأدق من هذا أن نقول أن ترجمة تشالسيديوس الناقصة لمحاورة طيماوس قد ظلت النص الأفلاطوني الوحيد المتداول في اللاتينية حتى ترجمت محاورتا مينونMenon وفيدونPhaidon حول عام ١١٥٦ ، وفي طبعة هنري اتين H.Etienne تشغل طيماوس من ص ١٧ إلى ٩٢ في الجزء الثالث ، وقد وقفت ترجمة تشالسيديوس وتعليقاته عند 538 .

(٧٦) أنظر : القسم الأخير من هذا الفصل ، وهو يلخص أثر «طيماوس» في العصور الوسطى .

(٧٧) Laws 782D

(٧٨) طيماوس ٤٢ .

(٧٩) طيماوس ٩١ طبعة لويب ج ٧ ص ٢٤٩ .

(٨٠) طيماس ٤٢ ب ج ٧ ص ٩١ وهو يعرض آراء مشابهة لهذه الآراء تتصل بتحول الرجال إلى نساء أو إلى حيوانات ، يعرضها أفلاطون في نهاية طيماوس (٩١ — ٩٢) .

(٨١) Symposium 211B

(٨٢) Memorabilia 2, 2 يوبخ سقراط ابنه الأكبر لامبروقلس Lamproclesلتجاوزه حده مع أمه ولكونه كان معها كنوداً ناكراً للجميل .

(٨٣) قبل أن يتجرع سقراط الشويكران دخلت عليه زوجته (اكزانتب) « وأخذت تولول جهاراً وتردد الكلام الذي يجري على ألسنة النساء دواماً : آه ياسقرط ، هذه آخر مرة يتحدث إليك فيها أصدقاؤك أو تتحدث أنت فيها إليهم » فنظر سقراط إلى « أقريطون» وقال له : يا أقريطون : ليرجعها أحد إلى البيت» «فأخذها فنحاها بعض رجال أقريطون بعيداً وهي تولول وتضرب صدرها» (فيدون ٦٠) ثم خاض سقراط في حديث آخر . وقد روينا القصة كلها من قبل . وكان طرد سقراط لزوجته المسكينة في هذا الوصف فظاً قاسياً بصورة لايمكن تصديقها .

(٨٤) Laws, 636 C, 836C

(٨٥) وصار هذا الاسم علماً على الغلمان الذين يحترفون الدعارة ، ويظهر أن الكلمة استعملت كثيراً في زمن الرومان ولذلك اتخذت شكلا لاتينياً وانتقلت إلى بعض اللغات الأوربية .

(٨٦) في عام ١٩٥٠ ألمع الساسة الذين أرادوا أن يشوهوا سمعة وزارة الخارجية في الولايات المتحدة U.S. Department of State إلى أن كثيراً من موظفي هذه الوزارة كانوا شيوعيين أو مصابين بالشذوذ الجنسي ، فهل يمكن القول بأن هؤلاء الموظفين كانوا من أتباع أفلاطون المهذبين ؟

(٨٧) ٣ أجزاء — لندن ١٨٦٥ .

(٨٨) كثيراً ما نقتبس هذه الجملة ، ولكن الذين يعرفون أصلها قلائل ؛ لقد أخذها من حياة أرسطو ، أمونيوس سكاس Ammonios Saccas(في النصف الأول من القرن الثالث) ونشرها باليونانية واللاتينية وسترمان Ant. Westermann في كتاب « ديوجينس اللائرسي» : حياة الفلاسفة Diogenis Laertii vitae philosophorum (Paris : Didot. 1862) القسم الثاني

ص ١٠ — وقد قالها أمونيوس فى سقراط لا فى أفلاطون ، ولكن الذين يقتبسونها — وهى كثيراً ما تقتبس — يذكرون فيها أفلاطون .

(٨٩) وضع جالينوس شرحين لمحاورة طيماوس ، ضاع الثانى منهما فى نصه اليونانى ، ولكن بقى فى نصه العربى ، وقد نشره حديثا بول كروس Paul Craus وريشارد فالزر Richard Walzor Galeni Gompendinm Timaei Platonis alionumque dialogorum Synopsis quae extant fragmenta (130 pp. + 67 pp.)

راجع مجلة ايزيس مجلد ٤٣ ص ٥٧ (١٩٥٢) .

(٩٠) رقم ١٢٢ فى طبعة برجستراسر Bergstrasser لكتالوج ترجمات حنين (١٩٢٥) — راجع مجلد ايزيس مجلد ٨ ص ٧٠١ (عام ١٩٢٦) .

(٩١) انظر ترجمة كارادى فو Carra de Vaux للمسعودى Le Livre de L'avertissment (باريس ١٨٩٧) ص ٢٢٣ ومقالة عن أفلاطون Aflatun فى دائرة المعارف الاسلامية ج ١ (١٩٠٨) ص ١٧٣ — ١٧٥ .

(٩٢) يوجد مخطوط لنسخة « طيماوس » العربية فى مكتبة أيا صوفيا Arya Sofia تحت رقم ٢٤١٠ وهذا النص — فيما وصل اليه علمى — لم يطبع بعد .

(٩٣) هكذا يقول كارادى فو فى دائرة المعارف الإسلامية Eneyclopaedia of Islam جـ ١ ص ١٧٤ ولم يسلم بهذا Giussppa Gabrieli فى بحث له عن حنين بن اسحاق بمجلة ايزيس : مجلد ٦ ص ٢٨٢ — ٢٩٢ (١٩٢٤) .

٤ ـ مدخل

لدراسة تاريخ الفلسفة

مدخل لدراسة تاريخ الفلسفة

مجال تاريخ الفلسفة – مناهج تاريخ الفلسفة – علاقة الفيلسوف ببيئته – تاريخ الفلسفة بين العلم والفن – أمانة المؤرخ – بدء التأريخ الفلسفي – نشأة تاريخ الفلسفة في أوربا الحديثة – نشأة تأريخ الفلسفة في الاسلام – نقائص تأريخ الفسلفة عند نشأته – تطور تاريخ الفلسفة في الاسلام – تطوره في أوربا حديثاً – نضج تاريخ الفلسفة في القرن التاسع عشر على يد الألمان – حركة التأريخ في القرن العشرين – أسباب نفور القرن السابع عشر من دراسة الماضي – قيمة تاريخ الفلسفة من خلال تطوره – قوائم كتب تاريخ الفلسفة في شتى مجالاته

مجال تاريخ الفلسفة :

نشأ التأريخ عامة[1] في صورة سرد للحوادث التي تقع في حياة الأفراد والأمم . وكان يشينه الافتقار إلى الدقة والأمانة ، ويعيبه قصر النظر على الأحداث الجزئية . دون الارتفاع إلى الدراسة النقدية التي تقوم على التعليل والتمحيص ، وكذلك كان تأريخ الفلسفة . بدأ عرضا لسير الفلاسفة وتبيانا لآرائهم واتجاهات تفكيرهم . في غير التزام للدقة في استقصاء المعلومات ، ودون أن يتوخى الكاتب النزاهة في عرض الآراء ومناقشتها . واستقر الوضع على هذا عدة قرون من الزمان ، حتى إذا نشأت النزعة العلمية وتمكنت طرائق البحث العلمي ، تحول التأريخ من سرد للحوادث السياسية وأنباء الحروب ، إلى محاولة الاحاطة بتطور الانسان خلال العصور والوقوف على مميزات كل مرحلة من مراحل هذا التطور ، والالمام بالأسباب التي أدت إليها ، مع افساح المجال للأفراد وتأثيرهم في خلق هذه التطورات ، واطرح المؤرخون الهوى ، وتوخوا الدقة ووجهوا دراساتهم إلى كشف الحقيقة لذاتها ؛ وإلى ما يشبه هذا

---

(١) في التاريخ عامة يمكن الرجوع إلى :

علم التاريخ تأليف F.J.C. Hearnshaw وترجمة المرحوم الأستاذ عبد الحميد العبادي

Bury, The Idea of Progress.

F.W. Draper, Hist. of the Intellectual Development of Europe.

تطور تأريخ الفلسفة ، فأخذ يتتبع نشأة الأفكار والمذاهب الفلسفية منسوبة فى العادة إلى أهلها ، ويسايرها فى تطورها خلال الزمن ، فى ضوء مناهجه التى كفلت له نزاهة البحث وموضوعيته(١) ، ويسرت له التماس الدقة فى تقصى بياناته ابتغاء الكشف عن الحقيقة لذاتها ، وبغض النظر عما يحتمل أن يترتب عليها من نتائج وآثار — وسيزيد هذا وضوحا فى حديثنا عن « تاريخ الفلسفة بين العلم والفن » .

أصبح تاريخ الفلسفة سجل ماضيها وحاضرها ، يضم المحاولات التى بذلها الفلاسفة على مر الزمن أملا فى الكشف عن الحقيقة ، فيبين عن تقدم العقل فى غزو الوجود والوقوف على أسراره المحجبة ، ولا يغفل الكشف عن عثرات العقل ومظاهر اخفاقه فى تحقيق أهدافه ، على أن بيان المناهج التى تصطنع فى تأريخ التفكير الفلسفى يلقى ضوءا على مجال تاريخ الفلسفة ، فالى :

مناهج تاريخ الفلسفة :

تستخدم فى تاريخ الفلسفة مناهج مختلفة أظهرها تتبع نشأة المشاكل الفلسفية الكبرى ومسايرة تطورها خلال الزمن ، وعرض الحلول التى قدمت لها منذ أقدم العصور حتى عصر المؤرخ ، وأبرز المؤرخين الذين اصطنعوا هذا المنهج « پول جانيه Janet وجبريل سياى G. Séailles فى كتابهما الضخم L'Hist. de la Philos., Les Problèmes et les Ecoles (1889) (٢) وميزة هذا المنهج أنه يضيء المشكلات الفلسفية ويعرض الحلول التى قدمت لحلها منذ ظهرت كل مشكلة حتى وقفت عند العصر الذى تؤرخ

(١) disinterestedness and objectivity وسنعود إلى تفسيرها عند الحديث على « أمانة المؤرخ » .

(٢) وضعاه فى نحو ألف ومائة صفحة والمؤلفان أستاذان بكلية الآداب بجامعة باريس ، مات أولهما عام ١٨٩٩ وثانيهما بعد ذلك بقليل وبعد مماتهما كتب خمسة من أئمة الفلسفة المعاصرين فى فرنسا ملحقاً فى نحو مائتين وخمسين صفحة أضيفت إلى الكتاب الأصلى ، وقد ترجم شطر من هذا الكتاب الضخم إلى الإنجليزية فى جزأين نشرهما H. Jones أستاذ الفلسفة الخلقية فى جامعة جلاسجو تحت عنوان History of the Problems of Philosophy

فيه ، وخلال هذا يتكشف لنا تقدم الفكر البشرى فى معالجة المشاكل التى تواجهه ، ونقف على عثراته أحيانا . وخصوم هذا المنهج يأخذون عليه أنه يجزئ تاريخ الفلسفة ويضطر مؤرخه بعد ذلك إلى ذكر تاريخ المدارس لكى يبين فى وضوح عن الحركة العامة للأفكار الفلسفية ، هذا إلى أن المشكلة الفلسفية لا تقوم منعزلة عن غيرها من المسائل التى يزخر بها تاريخ الفلسفة ، فالاهتمام بها مستقلة عن غيرها يبديها معلقة مبتورة أحيانا .

ويقوم إلى جانب هذا منهج ثان يستند إلى تأريخ المذاهب الكبرى التى تكون تاريخ الفلسفة ، فلا يهتم المؤرخ بتطور التفكير فى مشكلة ما ، متتبعا ما قيل فيها فى مختلف المذاهب ، بل يعرض للمذاهب نفسها بصرف النظر عن المشكلات التى يعالجها كل مذهب على حدة ، فإذا كان المؤرخ فى المنهج الأول يعرض لمشكلة العلاقة بين النفس والجسم ، أو بين الفكر واللغة أو مسألة حرية الارادة أو نحوها ، كيف نشأت وكيف كان تطور التفكير فيها فى مختلف المذاهب الفلسفية ، فان المؤرخ الذى يصطنع المنهج الثانى يهمل هذا الاتجاه فى التأريخ ويعرض لتأريخ المذهب العقلى أو التجريبى أو الواقعى أو نحوه مهتما ببيان الأضافات التى ساهم بها بناة هذا المذهب فى بنائه ، دون نظر إلى نوع المسائل التى عولجت فى كل مذهب ، فقد يتناول المذهب الواحد عدة مشكلات ، ولكنه يعالجها كلها فى ضوء الأسس التى يضعها أساسا للبحث ؛ وشر مآخذ هذا المنهج أن المذاهب لا تفهم على وجهها الصحيح مستقلة بعضها عن بعض ، فإن الاخلاص للحقيقة التاريخية يقتضى معرفة العلاقات التى تربط بين مذاهب التفكير بعضها والبعض الآخر فيما يقول E. Durand فى كتابه عن تاريخ الفلسفة .

وإلى جانب هذين المنهجين يوجد منهج ثالث يقوم على الترتيب الزمنى للفلاسفة أنفسهم ، ففى كل عصر توجد مدارس وفلاسفة يمكن تأريخ وجهات نظرهم لتعرف كيف كان حال التفكير قبلهم وماذا آل إليه على يدهم ، وكيف أصبح بمجهود من أعقبهم ، وعلى هذا يجرى الكثيرون من المؤرخين .

علاقة الفيلسوف بالبيئة :

وقد جرت العادة عند جمهرة مؤرخي الفلسفة على أن يؤرخوا الأفكار والمذاهب الفلسفية معزولة عن بيئتها التي نشأت فيها ، وقلما يعرض المؤرخ لربط الفكرة بالتيارات الفكرية والاجتماعية التي أحاطت بها ، بل يمثل الفلاسفة في تاريخ الفلسفة وكأنهم يعيشون في فراغ ، حتى ليندر أن يربط المؤرخ بين آراء الفيلسوف وآراء غيره من الفلاسفة ، وإن جاز أن يربطها بآراء من سبقه أحيانا ، ولكن « برترند رسل Bertrand Russell » قد انفرد بين المؤرخين — فيما يقول في مقدمة كتابه في تاريخ الفلسفة الغربية — باعتبار الفلاسفة نتائج وأسبابا . هم ثمرة الظروف الاجتماعية التي عاشوا فيها ، والأحوال السياسية والنظم الاجتماعية التي اكتنفت حياتهم ، ثم هم في نفس الوقت علة المعتقدات التي تشكل الحياة الاجتماعية في العصور التي تعقبهم ، ومن المتعذر عنده أن يفهم عصر من العصور أو أمة من الأمم الا بفهم فلسفتها ، فالتفاعل قائم بين حياة المجتمع وفلسفة مفكريه ، من أجل هذا حاول « رسل » في كتابه السالف الذكر أن يعرض كل فيلسوف باعتباره رجلا تبلورت فيه وتركزت في تفكيره أفكار ومشاعر كانت شائعة في صورة مبهمة في المجتمع الذى عاش فيه ذلك الفيلسوف ، واقتضاه هذا أن يضيف فصولا من التاريخ الاجتماعي عساها أن تضيء فهم الفلاسفة الذين عرض لتأريخهم(١) .

هل كان « رسل » على حق فيما فعل ؟ يبدو لنا أن من الفلسفات ما صدر عن المجتمع فكان رجعا للتيارات الفكرية والاجتماعية التي سادته ، أو تعديلا لهذه التيارات وتنمية لها ، ومنها ما كان مقطوع الصلة ببيئته الاجتماعية ، أى كان نتاجاً لمنطق عقلي خالص يبدو على غير اتصال بالمحيط الاجتماعي في عصره ، وربما بدا بعضه رجعاً للتيارات الفكرية التي عاصرته أو سبقته ، ولكنه على أى حال ليس وليد بيئته وابن عصره ؛ بالمعنى الضيق لهذه العبارة — من الطائفة الأولى من هذه الفلسفات فلسفة سقراط

(١) B. Russell, History of Western Philosophy, 1946 (preface)

والمدارس التى أعقبت أرسطو والفلاسفة الدينيين فى العصور الوسطى والفلسفة العملية (البرجمانية) ونحوها من مذاهب المحدثين من الفلاسفة ؛ ومن الطائفة الثانية فلسفة أرسطو فى بعض وجوهها على أقل تقدير ، فإذا كانت قد تأثرت بيئتها فى بعض نواحيها فإنها فى الجملة لا تعتبر وليدة بيئتها وابنة ظروفها ، ومثل هذا يقال فى فلسفة « كانط » Kant وغيره من عباقرة الفكر . ولا سيما أولئك الذين قيل عنهم أنهم فكروا على غير مثال ، أو أنهم سبقوا عصورهم بقرون أو أجيال .

تاريخ الفلسفة بين العلم والفن :

وتاريخ الفلسفة دراسة تقوم على الفهم المستنير والنقد النزيه . ومن هنا كان علماً له أصوله وقواعده — لا يتسع المقام الآن لكى نخوض المعركة التى أثيرت بين العلماء والفلاسفة والأدباء بصدد مكان التاريخ من مجال العلوم ، تلك المعركة التى أثارها فى القرن التاسع عشر « توماس هنرى بكل » Buckle ١٨٦١ + وادورد كيرد Caird ١٩٠٨ + وأشعل نارها فى مطلع القرن العشرين المؤرخ « بيورى » Bury ١٩٢٧ + حين اعتبروا التأريخ علما ، فأنكر رأيهم أصحاب المذهب الطبيعى الذين لا يفهمون العلم إلا مقرونا بمناهجه التجريبية الاستقرائية ، ورفض رأيهم رجال الأدب الذين اعتبروا التأريخ فناً يستند إلى خيال الشاعر وأسلوب الأديب ، لا نريد أن نقف عند هذه الخلافات طويلا ، وحسبنا أن نقول ان تاريخ الفلسفة عرض دقيق واع لتراث الفلسفة فى ماضيها وحاضرها ، ونقد أمين نزيه لهذا التراث فى ضوء منهج يرمى إلى الكشف عن الحقيقة فى غير الف ولا تحيز ، ومن هنا كان علماً ، لأننا لا نقصر لفظ العلم على دراسة الظواهر الطبيعية بمناهج استقرائية ابتغاء كشف القوانين التى تفسر هذه الظواهر — كما يظن الطبيعيون — ولكننا نمد نطاق العلم حتى يشمل كل دراسة واعية منظمة تقوم على الفهم والتقدير وفاقا لمنهج يهدى إلى الحقيقة فى نزاهة وأمانة ، ومن أجل هذا اعتبرنا تاريخ الفلسفة علماً تتوافر فيه شرائط العلم ومميزاته .

ومع هذا لا يخفى علينا — فيما يقول ماكولى — أن نتائج التأريخ لا تعادل فى حظها من الدقة والثبات نتائج الاختبارات والتجارب التى يقوم

العالم الطبيعي باجرائها فى معمله ، فما من أحد يستطيع أن يزعم أن تحليل مؤرخ الفلسفة لفكرة أو مذهب فلسفى يمكن أن يبلغ من الدقة ما يبلغه تحليل الكيميائى لغاز أو مركب ما ، وهذا بالاضافة إلى أن نتائج تأريخ الفلسفة يبدو أنها لا ترقى فى الأهمية إلى مستوى النتائج العلمية التى يشعر الناس بآثارها متغلغلة فى شتى مرافق حياتهم اليومية . ولكن حسب تاريخ الفلسفة أن يسترشد بالروح العلمية وأساليبها ، فى توخى الدقة والتزام النزاهة والموضوعية ما تيسر له ذلك ، ويكفى هذا مبررا لادخاله فى نطاق الدراسات العلمية .

بل ان علمية التأريخ ينبغى ألا تقضى على العنصر الأدبى الفنى فى عمل المؤرخ ، انه يتوسل إلى استكمال عمله التاريخى بموهبة أدبية فنية تمثلت قبل هذا فى كبار المؤرخين من أمثال جبون Gibbon وكارلايل Carlyle وما كولى Macaulay ومن إليهم ممن خلدوا على الزمن آثارهم ، وكذلك الحال فى تاريخ الفلسفة ، ان صاحبه لا يستطيع أن يؤدى مهمته على وجهها الكامل إذا أبدى الأفكار التى يؤرخ لها ميتة جامدة تعوزها الروح ، هذا إلى أن بعث الحياة نابضة فى هذه الأفكار الميتة يتطلب موهبة أدبية لا تحول تاريخ الأفكار إلى أدب خالص ، ولكنها مع اتصالها الوثيق بالحقائق ، وحرصها على اصطناع طرائق البحث العلمى ، تبعث فى الأفكار الميتة حرارة وحياة ، من هنا أمكن القول بأن تأريخ الفلسفة يقوم بين واقعية العلم وموضوعيته ، وحرارة الأدب وذاتيته . والمؤرخ العبقرى هو الذى يستطيع أن يجمع بين هذين الضدين فى اتزان يمكنه من أن يعطى كلا منهما حقه دون أن يتجاوز هذا الحد ، وافساح مكان لذاتية الأديب فى عمل المؤرخ أمر تقتضيه العدالة ، لأن الأفكار التى يعرض المؤرخ لتأريخها كانت عند صاحبها مليئة بالحرارة زاخرة بالحياة ، والنزاهة تقتضى المؤرخ أن يبديها على الصورة التى كانت عليها ما تيسر له ذلك ، هذا طريق وعر لا يقوى على اقتحامه إلا الموهوبون ، ومن الممكن جدا أن يتعرض سالكه للزلل ، ومن أجل هذا مست الحاجة إلى الاكثار من المؤرخين الذين يتعاونون على كشف المجهول من هذه الميادين المحجبة ، وإذا جاز الاكتفاء بعالم واحد يقوم بتحليل غاز لمعرفة عناصره والوقوف على حقيقته ، وجب فى تاريخ

الأفكار أن تعالج الفكرة الواحدة كثرة من الكتب تتصدى للكشف عنها بأساليب مختلفة متباينة ، عسى أن تكشف وجوه الخلاف بينها عن حقيقة الفكرة التي تتصدى لاحيائها .

وهذا كله لا ينفي القول بأن من مقومات التأريخ التي لا يستقيم بدونها : التجرد عن الهوى والبرء من التعصب ، بل ان من وظائف تاريخ الفلسفة أن يصحح الأخطاء التي نشأت عن التحيز الضيق والتعصب المقيت .

أمانة المؤرخ :

قلنا إن من أخص خصائص الدراسات العلمية : النزاهة disinterestedness والموضوعية objectivity ويراد بالأولى اطراح الهوى والتزام الحيدة واستبعاد الاعتبارات الشخصية ونحوها مما يصرف الباحث عن هدفه في كشف الحقيقة ، ويراد بالثانية اقصاء الخبرة الذاتية حتى يدرس الموضوع كما هو في الواقع بعيداً عما يشتهيه الباحث ويتمناه . ومن هنا كانت النزاهة والموضوعية على اتصال ، وفيهما تعبير عن أمانة الباحث في محاولة الكشف عن الحقيقة ، ولا يستقيم تأريخ الفلسفة بغير هذه الأمانة ، فالمؤرخ الذي يستخفه الأعجاب بفلسفة أو يتملكه احتقارها لا يستطيع قط أن يؤدي مهمته في الكشف عن حقيقتها . والغريب أن جمهرة المعاصرين من مؤرخي الفلسفة لم يبرأوا من هذه النقيصة . نقيصة الغلو في الاعجاب أو الاسراف في الاحتقار . يشهد بهذا — فيما يقول برترند رسل — موقفهم من فلسفة اليونان ، ففريق منهم يعتنق الرأي الذي نبت في عصر النهضة وظل شائعا إلى يومنا الحاضر ، وهو الذي يرتفع باحترام اليونان إلى حد الخرافة ، ويقدر فيهم جوانب الابداع والعبقرية الخارقة حتى ليرى أن من المستحيل على المحدثين أن يرقوا إلى مستواهم ، وفريق يرى — متأثراً بانتصارات العلم وفتوحاته ، منساقا بالايمان المتفائل بتقدم الانسان المطرد — أن سلطان القدماء كابوس يعوق التقدم ، ومن ثم يؤثر أن ننسى أكثر ما أضافه اليونان لتراث الفكر البشري ، وفي غمرة هذا التحزب قد يفتقد القارئ حقيقة الفلسفة اليونانية .

ولكن أمانة التأريخ تقتضى أن يلزم المؤرخ جانب الاعتدال فى احترام الفيلسوف الذى يؤرخ له ، فلا يسرف فى تقديره ولا يفرط فى الاستخفاف به ، ينبغى أن تكون نظرته قائمة أول الأمر على تعاطف وجدانى يوحى بأنه يشاركه الرأى حتى يعرف كيف يكون شعوره حين يعتنق نظرياته ، وبعد هذا يستثير فى نفسه موقف الناقد الذى يوشك أن يرفض ما كان يعتقد فى صوابه ، ومن الخطأ أن نظن أن هذين الموقفين منفصلان أحدهما عن الآخر تمام الانفصال ، فقد يدب فى الموقف الأول احتقار للفيلسوف الذى يراد تأريخه ، وقد يتسرب إلى الموقف الثانى اعجاب أو تقدير ، ولا ضرر من هذا الاختلاط طالما ظل المؤرخ يذكر أن الفيلسوف الذى استحق دراسته ، فيه قدر من الذكاء ولكنه لا يبلغ حد الكمال الذى يقصر عنه بشر ، ومن ثم لا يمنع ذكاء فيلسوف من الوقوف على تهافت فلسفته .

ومن هذا المنهج الذى يشير إليه « رسل » تبدو صعوبة تأريخ الفلسفة ، ولا سيما وأن المؤرخ يعالج فى عمله أفكارا ومعتقدات يتعذر عزلها عن طبيعة الانسان ، والمؤرخ الناجح وحده هو الذى يستطيع أن يظل فى عمله نزيهاً أميناً .

بدء التأريخ الفلسفى :

بعد هذا التمهيد نريد أن نعرف متى وكيف نشأ تأريخ الفلسفة فى الشرق والغرب ، من الواضح أن الفلسفة قد سبقت فى الوجود تأريخها ، والرأى الراجح أنها نشأت على يد اليونان ، وأرسطو يرد نشأتها إلى طاليس فى القرن السادس قبل الميلاد ، أما حكمة الشرق القديم بما ضمت من تفكير عملى ونظر دينى فقد كانت ثمرة الحاجات العملية والحياة الدينية ، ولم تعالج بمنطق العقل وبرهانه ، ولم تستهدف كشف الحقيقة لذاتها ، ومن ثم اعتبرت مرحلة ممهدة لنشأة الفلسفة بمعناها الدقيق ، فمتى بدأ تاريخ هذه الفلسفة . . . ؟ إن تاريخ الفلسفة باعتباره مجرد عرض لأفكار الفلاسفة قديم قدم التفكير الفلسفى نفسه ، وفى مقدمة الكتب التى أرخت للفلسفة بالمعنى الساذج للتأريخ كتاب « ديوجين اللايرتى » Diogenes Laertius الذى وضعه فى القرن الثالث قبل الميلاد

عن « حياة مشاهير الفلاسفة ونظرياتهم » وقد ضمنه الحديث عن فلسفة المصريين والفرس ومن إليهم من قدماء الشرقيين ، فقيل انه بهذا رد نشأة الفلسفة إلى الشرق القديم الذى سبق اليونان إلى التفلسف ، ومن أجل هذا ومن أجل قدمه صادف كتابه من الباحثين اهتماما كان من مظاهره ترجمة الكتاب إلى الانجليزية والفرنسية والألمانية والايطالية وغيرها من اللغات الحديثة .

ومن أقدم ما وصل إلينا فى تاريخ الفلسفة بالمعنى السالف الذكر كتابات بلوتارك Plutarque فى القرن الأول عن آراء الفلاسفة وحياة مشاهير اليونان والرومان ، وماكتبه « سكستوس امبريكوس الاسكندرانى Sextus Empericus فى القرن الثالث عن الفلسفة اليونانية وهو من أكثر كتاب العصور القديمة أمانة ونزاهة ، جمعت هذه المصنفات القديمة معلومات متناثرة غير مرتبة عن قدماء الفلاسفة وأفكارهم ، وعنها وعن مثيلاتها أخذنا علمنا بنشأة التفلسف ومراحل تطوره الأولى .

ولكن مثل هذا العرض الساذج لسير الفلاسفة وأفكارهم لا يكفى لقيام تاريخ الفلسفة ، إن مؤرخى تاريخ الفلسفة من الغربيين يردون نشأته إلى حركة الأحياء فى عصر النهضة . ابان القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، حين ارتد رواد الفكر الجديد فى أوربا إلى التراث الفلسفى اليونانى وجدوا فى احيائه ، فنقلوه إلى اللغة اللاتينية — التى كانت لغة العلم فى ذلك العصر — وأخذوا فى شرحه والتعليق عليه ، فلنقف عند هذا الرأى .

نشأة تاريخ الفلسفة فى أوربا الحديثة :

جاء عصر النهضة ثورة على نفوذ الكنيسة الذى دام نحو عشرة قرون من الزمان ، وتمردا على القيم التى سيطرت على مجالات المعرفة البشرية ابان العصور ، وسطى دارتداداً إلى اليونان وغلواً فى تمجيد قيمهم وحياء آدابهم وبعث فلسفاتهم ، وتوكيد نزعاتهم الفردية ، والاقتداء بهم فى حب المعرفة وتعشق البحث والكلف بالنقد ، واقترن هذا كله بنزوع إلى العلم الآلى وتطبيقاته العملية تدعيا لسلطان الانسان على الطبيعة .

كان رواد الفكر الجديد فى عصر النهضة يعتقدون أن التراث العقلى اليونانى كفيل بتكوين الانسان ، ومن هنا كان حرصهم على الرجوع إليه واهتمامهم بالعمل على احياء كنوزه ، وأطلقوا على الآداب القديمة «الانسانيات» وتأكدت النزعة الانسانية التى اتجهت إلى الاعلاء من شأن الفكر الانسانى ، ورد القيم إلى العقل لا إلى الدين ، والنفور من التقليد والجمود والتمرد على السلطة التى تقيد انطلاق العقل ، ونزع هؤلاء إلى تعلم اليونانية حرصاً منهم على ترجمة تراثها من منابعه آ إلى اللاتينية — لغة العلم فى عصرهم — وتكفل ظهور المذهب الانسانى وسيادة النزعة الفردية وهدم قيم العصور الوسطى ، تكفل هذا كله باستقلال الفلسفة عن الدين ، وتوجيهها إلى معاداته فى تلك الآونة من تاريخها .

وشجع رواد الفكر فى عصر النهضة على احياء ماضيهم والاغتراف من معينه ، أن أوربا كانت قد تعرفت منذ القرنين الثالث عشر والرابع عشر إلى فلسفة اليونان عن طريق شراحها من المسلمين ، فنقلت إلى اللاتينية كتب المسلمين وتمكنت بهذا من أن تتصل بفلسفة اليونان مع جهلها بلغاتهم ، ثم ان الأتراك حين فتحوا القسطنطينية هاجر بعض علمائها إلى ايطاليا وغيرها ونشروا اليونانية وتراثها بين الأوربيين ، وسرعان ما نشأت معاهد وأكاديميات تصل أوربا بتراث اليونان والرومان القديم .

ونشطت حركة احياء الماضى والاغتراف من معينه فى مختلف مجالاته ، وكان للفلسفة أوفر نصيب فى هذا الصدد ، فنشأت مدارس من المفكرين يتعصب كل منها لمذهب يونانى أو اتجاه رومانى ، فيتشيع له ويجاهد فى احياء تراثه وترجمة مخلفاته ونشرها بعد شرحها والتعليق عليها بين الناس ، ويجد فى تفنيد غيره من المذاهب وابطاله . وهكذا نشأت فى عصر النهضة مدارس تتشيع للأفلاطونية أو الأرسطاطالية أو الفيثاغورية أو الرواقية أو الأبيقورية أو نحوها ، فقامت فى فلورنسا أكاديمية أفلاطونية ازدهرت فى عهد كوزيمودى مديشى — ١٤٦٤ Cosimo de Medici ومارسيل فيسان + ١٤٩٩ Marsile Ficin وكان لها أثرها الملحوظ فى احياء

الأفلاطونية مشوبة بالأفلاطونية المحدثة ، بعد ترجمتها مقرونة بالشرح والتعليق، وعلى نمطها وجدت مدارس أفلاطونية فى الكثير من أنحاء أوربا ، وإلى جانبها نشط المشاءون بنشر التراث الأرسطاطاليسى . كما بدا فى مؤلفات أرسطو وشراحه ، وفى مقدمتهم الشارح الأكبر ابن رشد ، بل كانت جامعة بادوا معقل الرشديين الذين تزعمهم بومبوناتزى + ١٥١٥ Pomponazzi وجدوا فى اذاعة الفلسفة الرشدية ، ونهضت مدرسة من الشكاك تزعمها أجريبا — ١٥٣٣ ومونتانى + ١٥٩١ وسانشيه + ١٦١٠ وبعثت مذاهب قدماء الشكاك من أمثال بيرون ٢٧٥ ق.م Pyrrho والشاك الاسكندرانى « سكستوس امبيريكوس » Sextus Emperius (فى القرن الثانى) ونشط فريق لاحياء الفلسفة الرواقية فوضع جوست لبس + ١٦٠٦ Juste Lipse كتابين هما « المرشد إلى الفلسفة الرواقية » و « فسيولوجيا الرواقية » ونشر جيوم دى فير + ١٦٢١ Guillaume du Vair كتابه عن « فلسفة ابكتيتوس » الرواقى وآخر عن « فلسفة الرواق الأخلاقية » وشاعت الرواقية فى كتابات مونتانى وغيره من مفكرى العصر ، واهتم فريق آخر يتزعمه جاسندى — ١٦٥٥ Gassendi باحياء الفلسفة الأبيقورية ، واهتمت طائفة أخرى فى مقدمتها « بريجار » Bérigard باحياء فلسفة الطبيعيين المتقدمين من اليونان . . . وهلم جرا .

وكانت الفلسفة تستوعب العلم حتى عصر النهضة ، مع أن مفكريه قد فطنوا إلى قيمة الملاحظة والتجربة فى البحث العلمى ، واستعانوا بالأجهزة والآلات فى ضبط نتائج أبحاثهم . فعرفوا بهذا بعض أصول المنهج التجريبى الذى وضعت أسسه فى القرن السابع عشر ، وعن طريقه استقل العلم عن الفلسفة ابان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وقد نزع فلاسفة عصر النهضة إلى احياء العلم اليونانى وكشفوا عن قصوره وحاولوا اصلاحه ، ومن ثم بعثوا طب جالينوس وابقراط وفلك أرسطو وبطلميوس . . . الخ وفى غمرة هذه الحماسة فى احياء تراث الفلسفة القديمة نشأ تاريخ الفلسفة فى صورة تأريخ للمذاهب والمدارس اليونانية والرومانية وغيرها .

وهكذا بدأ تأريخ الفلسفة جمعا لأقوال المفكرين والفلاسفة ، وتبيانا لمذاهبهم واتجاهات تفكيرهم ، يشهد بهذا ما نراه فى آثار ديوجين اللايرتى وبلوتارك وكليمان الاسكندرى وغيرهم . وتطور تأريخ الفلسفة فأصبح فى عصر النهضة تاريخ تشيع لفيلسوف أو مدرسة بعينها ، والمؤرخ يكون فى العادة من أتباع الفيلسوف أو المدرسة التى يؤرخ لها — ومن هنا كان تحزب المؤرخين فى ذلك العصر .

وإذا كان تاريخ الفلسفة قد نبت — بمعنى من معانيه — فى عصر النهضة ، فقد كان مرد ذلك إلى ما شغل ذلك العصر من اهتمام بالتاريخ فى كل صوره ، إذ المعروف أن المفكرين قد ازدادوا اهتماما بالتاريخ أيام النهضة وفى غمرة الاصلاح الدينى بوجه خاص ، وتمثل هذا فى اقبال أصحاب النزعة الانسانية على التأريخ الذى كشف لهم عن مجاهل التراث اليونانى والرومانى . وان كانوا قد اعتبروا التاريخ أداة لخدمة الأدب ، وشاركهم فى هذا الاهتمام رجال الاصلاح الدينى الذين استعانوا به على هدم السلطان البابوى وادعاءات عاهل الكنيسة .

* * *

هذا رأى الغربيين — من أمثال اميل بربيه [1] — فى نشأة تاريخ الفلسفة فى أوربا ، والرأى عندنا أن تأريخ الفلسفة على هذا النحو الذى أسلفناه قد عرف فى الاسلام قبل ذلك بأكثر من ستة قرون من الزمان إذ نستطيع أن نرد نشأة هذا النوع من التأريخ إلى حركة الترجمة التى بعثت تراث القدماء الفلسفى أيام العباسيين . وشغلت نحو ثلاثة قرون بدأت فى القرن الثامن للميلاد . فلنقف قليلا لبيان هذا الرأى :

نشأة تاريخ الفلسفة فى الإسلام :

الواقع أن تأريخ الفلسفة ينتعش ويزدهر كلما اشتد الكلف بالماضى والعمل على احياء كنوزه الفلسفية ، وتتمثل أولى مراحل هذا الاحياء فى حركات الترجمة المقرونة بالشرح والتعليق ، ولا تعنينا حركات الترجمة

(١) E.Brêhier, L'Histoire de la Philosophie (introduction)

الفردية التي عرفت فى أكثر فترات التاريخ منذ نشأة الفلسفة القديمة ، ولكننا نعرض لحركة ترجمة واسعة النطاق نهضت بها مدرسة أو أمة ، هى حركة الترجمة أيام العباسيين ، إذ تحضر العالم الاسلامى فى عهدهم ، وكثرت الخلافات الدينية بين رجاله ، فاقتضاه هذا كله أن يزيد صلاته بثقافات الشعوب الأخرى ، فنشأت حركة ترجمة عن تراث الأقدمين كان للفلسفة منها أوفر نصيب ، وأحاط الخلفاء هذه الحركة برعايتهم وأجزلوا العطاء لأهلها . ولا سيما المتفوقين منهم ، حتى قيل إن حنين ابن اسحاق + ٢٦٠ هـ كان يتقاضى أجر ترجماته دراهم ذهبا ، فكان كاتبه من أجل هذا يكتب ترجماته على ورق سميك ويكبر حروفها ويوسع بين سطورها ، وكان المترجمون أحيانا ينقلون الفلسفة عن اليونانية رأسا ، وان كانوا فى الأغلب يترجمون عن السريانية التى كانت موضع تقدير من العرب ، وفى غمرة هذه الحركة انتقل إلى العربية تراث الفلسفة اليونانية . بل الفارسية والهندية وغيرها من فلسفات قديمة ، وبدأت حركة الترجمة فى عهد المنصور فى القرن الأول واستمرت حتى منتصف القرن الرابع للهجرة ، ولكنها بلغت أوجها أيام المأمون ، وكان من أبرز المترجمين ابن المقفع ويوحنا بن ماسويه ويحيى البطريق وقسطا بن لوقا وعبد المسيح ابن ناعمه الحمصى وحنين بن اسحاق . وابنه اسحاق بن حنين وثابت بن قرة ومتى بن يونس ويحيى بن عدى وغيرهم كثيرون .

على يد هؤلاء وغيرهم انتقل تراث الفلسفة القديمة إلى العربية ، فعرف قراؤها مذاهب الطبيعيين والفيثاغوريين والسوفسطائية ومدارس السقراطيين وأنصاف السقراطيين والأبيقوريين والرواقيين وأصحاب الشك ومن إليهم من فلاسفة اليونان والرومان بوجه خاص ، وكان فى مقدمة هؤلاء جميعا أفلاطون وأرسطو وشراحهما جميعا ، كل ما جاء فى فلسفتهم من طبيعة وميتافيزيقا ومنطق وسياسة وأخلاق ونحوها ، وبتأثير هذه الحركة ظهر كبار فلاسفة الاسلام من الكندى والفارابى وابن سينا إلى بن باجه وابن طفيل وابن رشد ، ومن أجل هذا زعم بعض المستشرقين أن الفلسفة الاسلامية

ليست إلا فلسفة اليونان فى ثوب عربى ، مع أنها استوعبت غير اليونانية من فلسفات ، وأضافت إليها من عبقرية أهلها الشىء الكثير .

هذه الحركة استهدفت نقل التراث الفلسفى على غير ترتيب أو نظام ، ومع هذا كانت فى جملتها تأريخا لمذاهب الفلسفة القديمة واتجاهاتها ، دون إغفال لسير رجالها ، ولا يضيرها أن مترجميها قد وقعوا فى كثير من الأخطاء فقد كان هذا متوقعا فى عصرهم ، بالاضافة إلى أن مرجع الكثير من أخطائهم كان إلى الترجمات السريانية التى أخذوا عنها ، ولا يضيرها كثيرا أن يقال إن مذاهب الفلسفة القديمة قد دخلتها عناصر دخيلة ليست منها ، وأنها اختلطت بشروحها أو نحو ذلك ، فان هذا هو ما حدث للأوربيين فى عصر النهضة ، وهو قصور تبرره فى الحالين ظروف المترجمين وافتقارهم إلى مناهج بحث دقيقة ، وتشتت الأصول التى ينقلون عنها ونحو هذا مما يجعل حكمنا عليهم لينا رفيقا . وهذه الحركة الاسلامية ليست أقل من حركة البعث الفلسفى الذى استغرق عصر النهضة فى أوربا ، فاذا جاز لمؤرخى تاريخ الفلسفة من الغربيين أن يردوا نشأة تاريخ الفلسفة إلى حركة الاحياء فى عصر النهضة ، كان من حقنا أن نرجع نحن نشأته إلى حركة الترجمة أيام العباسيين ، وبذلك تسبق نشأته فى الاسلام نشأته فى أوربا بنحو ستة قرون من الزمان .

نقائص تأريخ الفلسفة عند نشأته :

من المعروف أن التأريخ عامة قد نشط فى عصر النهضة وازدهر على يد رواد الفكر الجديد ، ولكن شابته عصبية مذهبية أتلفت روحه العلمية ، اذ تعصب كتاب الكنيسة فى الدفاع عنها والحملة على خصومها ، وتحمس رواد البروتستانية فى تأييد وجهة نظرهم ومهاجمه خصومهم ، فكانت دعاية مذهبية لا تهدف إلى كشف حقيقة ، وان كان الصدام الذى قام بين المعسكرين قد حقق فى النهاية هذا الغرض ، وما جاء القرن التاسع عشر حتى توافرت للتأريخ خصائصه العلمية من التزام للدقة والموضوعية والنزاهة ونحوها من شرائط التفكير العلمى .

وحدث ما يشبه هذا فى تطور تاريخ الفلسفة ، بدأ فى عصر النهضة تأريخا للمذاهب والمدارس تنقصه الدقة من ناحية ، ويشوبه التحزب من

ناحية أخرى ، أما الافتقار إلى الدقة فرده إلى حداثة عهد المترجمين باليونانية ، وحاجتهم إلى اجادتها ، وجهلهم بالأصول التى ينقلون عنها ، واختلاط الشروح بالأصل الذى وضعت من أجله ، وإلى غير هذا مما اقتضته ظروفهم فى ذلك العصر .

وأما التحزب فقد أدى إليه تحمس كل فريق لنصرة مذهبه والتماس أسباب تأييده وحرصه على ابطال غيره من المذاهب ، مما أتلف موضوعية دراساتهم وأدخل فيها أهواء الباحث ، فاختفت الحقيقة هدفا لأبحاثهم ؛ ولكن تطاحن الفرق وتصارعها فى سبيل نصرة مذاهبها قد أدى فيها بعد إلى الكشف عن الكثير من الحقائق الفلسفية ، وساعد بهذا على إقرار الحق وإذاعته ، ولكن هذه النقائص تمنع من ادخال تاريخ الفلسفة فى ذلك العصر فى نطاق الدراسات العلمية الصحيحة ، إذ أن العلم يتميز بالموضوعية التى توجب معرفة الأشياء كما هى فى الواقع وليس كما يتمنى الباحث ويشتهى ، وبذلك فان استبعاد الخبرة الذاتية والتجرد عن الهوى والتزام النزاهة فى عرض الآراء والأمانة فى مناقشتها ، هذا كله من أخص مميزات العلم ، ومعنى هذا كله أنه إذا أمكن الارتداد بنشأة تاريخ الفلسفة فى أوربا إلى حركة الاحياء فى عصر النهضة ، تعذر اعتباره بالصورة التى كان عليها علما تتوافر فيه شرائط العلم ومميزاته ، ولكن متى وكيف أصبح تاريخ الفلسفة علما ؟ ذلك ما يتضح إذا نحن تتبعنا تطور تاريخ الفلسفة وعرفنا حركة نموه حتى نضج واكتمل ، ومن أجل هذا وجب أن نقف عند مراحل تطوره الذى أعقب نشأته :

تطور تأريخ الفلسفة فى الإسلام :

ان من يتتبع تطور تأريخ الفلسفة فى الاسلام يلاحظ أن الفلسفة ما كادت تنقل إلى العربية على النحو الذى أسلفناه — حتى أثارت الشكوك والريب عند المتطرفين من أهل السنة ، فاعتبروها خطرا يتهدد العقيدة الدينية ، وتصدى لمحاربتها بعض كبار المفكرين من أمثال الغزالى والشهرستانى والرازى وغيرهم ممن شوهوا بحملاتهم سمعتها ، وصدرت فتاوى ابن الصلاح وغيره من

المترمتين بتجريم الاشتغال بها ، وزاد من أثر هذه الحملات اضمحلال الحياة العقلية فى العالم الاسلامى ، وأغفل المشتغلون بها — بعد حركة الترجمة السالفة الذكر — تأريخ مذاهبها ونقل تراثها إلى العربية [١] ، ولبث الحال على هذا فى العالم الاسلامى حتى استيقظت فى مطلع العصر الحديث شعوبه ، واتصلت حضارته بحضارة العالم الأوربى ونزع بعض المستنيرين من رجاله إلى الاشتغال بالفلسفة ، فاقتضاهم هذا أن يرجعوا إلى ماضيها وأن يغترفوا من معينه ، فأخذوا يؤرخون للأفكار والمذاهب الفلسفية مؤلفين أو مترجمين ، وعندئذ بدأت فى بعض حواضر العالم الاسلامى حركة فى تأريخ الفلسفة لا تزال حتى اليوم وليدة .

تطوره فى أوربا حديثاً :

أما عن أوربا فقد قلنا ان مؤرخى تاريخ الفلسفة يرجعون نشأته إلى حركة الاحياء فى عصر النهضة ، وقد أشرنا إلى أظهر نقائص التأريخ فى ذلك الوقت ، وهى تعصب كل فريق إلى المذهب الذى يدينون به ، وغلوهم فى نصرته وتحمسهم فى مهاجمة غيره من مذاهب ، مما أفقد تأريخهم الدقة التى يتطلبها البحث العلمى ، وأدخل الذاتية فى دراساتهم ، وجعلهم يقحمون على المذهب الذى يؤيدونه عناصر من مذاهب أخرى فاتتهم معرفة أصولها ، ولكن تأريخ الفلسفة قد أخذ ينمو بعد هذا حتى استكمل شرائطه العلمية .

وما كاد ينتهى عصر النهضة بحماسته فى احياء الماضى حتى اخذ فلاسفة القرن السابع عشر يضيقون بمسلك رواده ، إذ جاهر العقليون بنفورهم من تبديد الجهود فى نبش الماضى واحياء تراثه القديم ، وأخذوا يبحثون عن مناهج الفلسفة الحقيقية فى طبيعة العقل الانسانى ، واعتبروا تاريخ الفلسفة مستودع أخطاء العقل وعثراته ، وسجل تأخره وتقهقره ، وليس أدل على هذه الخيبة عندهم من تعدد المذاهب وتضارب الأفكار ، وتعذر اتفاق الفلاسفة على رأى فى أى موضوع عرضوا له ، ومن هنا جاء نزوع

---

(١) أنظر فى تفصيل هذا كتابنا : قصة النزاع بين الدين والفلسفة فى الفصل الرابع ص ١٠٥ — ١٤٦ الطبعة الثانية .

هؤلاء المحدثين إلى وضع مناهج جديدة للبحث عن الحقيقة ، وأصبح على تاريخ الفلسفة أن أريد له البقاء أن يغير طرقه وتصوره للأمور ، وبهذا تشابه موقف هؤلاء من تاريخ الفلسفة وموقف المفكرين الذين هاجموا تأريخ الماضي فى كل صوره . وقالوا إن التاريخ لا يعدو أن يكون مجموعة خرافات اتفق الناس على تصديقها .

وهذا الاتجاه — الذى يمثله فى الفلسفة ديكارت بوجه خاص — سايره اتجاه آخر فى تقدير تاريخ الفلسفة ، مؤداه أن الصدام الذى يبدو بين المذاهب والتطاحن الذى يقوم بين أصحابها ، يخفى وراءه الحقيقة التى تلتقى عندها العقول السليمة ، وقد عرض جوكلينيوس Goclenius فى كتاب له مذاهب الفلسفة لينتهى إلى القول بأن الخلاف بينها سطحى فى حقيقته ، وظهر من فلاسفة ذلك القرن (١٧) من اعتنق مذهب التوفيق والاختيار Eclecticism وهو يقوم على عرض المذاهب الفلسفية ليستبعد من عناصرها ما لا يروقه ، ويتخير منها ما يساير منطقه ، فيوفق بينها ويؤلف منها مذهبا جديداً ، ذلك ما نراه عند ليبنتز الديكارتى + ١٧١٦ Leibnitz وبهذا كان تأريخ الفلسفة المعين الذى ينهل منه الفلاسفة الجدد ، إلى جانب أنه يكشف عن جلال العقل الانسانى ، ويبين عن الطرق التى سلكها فى الخروج من ظلام الجهل إلى نور الحقيقة .

أما فى انجلترا فقد نزع بيكون + ١٦٢٦ F. Bacon إلى انهاض العلوم الطبيعية ، وأمل فى تأريخ المذاهب والنظريات ومسايرتها فى تطورها خلال الزمن ، ولكنه مات قبل أن يتم مشروعه ، وبعد قرن من مماته نشر « يوهان جورج فالش » Johann George Walch كتابا من ثلاثة أجزاء تحت عنوان « مدخل إلى الفلسفة » وفيه أرخ الفلسفة ونظرياتها وعلومها بشىء كثير من التفصيل ، وبرغم ما وقع فيه من أخطاء معيبة حدد بكتابه هذا تاريخ الفلسفة بمعناه الشامل ، ولكن مشروع بيكون قد نهض به فى الواقع « جورج هورن » George Horn إذ وضع كتابا من سبعة كتب ارتد فيها إلى نشأة الفلسفة وسايرها فى تطورها حتى انتهى بها إلى عصره (القرن الثامن عشر) ويشير إلى هذا عنوان كتابه باللاتينية وهو « سبعة كتب فى تاريخ الفلسفة ، تعالج

موضوعاتها تاريخيا ، فتتبع نشأتها وتسايرها فى تطورها معنية بمذاهب أهلها وسير حياتهم منذ نشأتها الأولى » وبهذا الكتاب كان ميلاد تاريخ الفلسفة الحقيقى بمعناه الشامل .

وإذا كان « بريبه » قد رأى أن « جوزج هورن » السالف الذكر هو أول مؤرخ وضع كتابا عاما عن تاريخ الفلسفة ، فان « فكتور كوزان » V. Cousin — ١٨٦٧+ يصرح فى مقدمة كتاب ترجمه عن « تنمان » + ١٨١٩ G.T.Tennemann الألمانى (١) أن « جان جاك بروخر »+١٧٧٠ J.J. Brucher هو أبو تاريخ الفلسفة ومنشئه ، وأن جيوم تيوفيل تنمان السالف الذكر هو خليفته الحق فى هذا الميدان .

نضج تأريخ الفلسفة فى القرن التاسع عشر على يد الألمان :

واكتمل تأريخ الفلسفة أو بدأ مرحلة نضجه واكتماله فى القرن التاسع عشر ، ونزع رجاله من « هيجل » — ١٨٣١ Hegel و « أوجست كونت » + ١٨٥٧ August Comte و « رنوفييه » + ١٩٠٣ Renouvier نزعوا إلى تأريخ الفلسفة دون اهتمام بالفلاسفة أنفسهم ، إذ اعتبروا شخصية الفيلسوف عنصراً ثانويا فى تطور التفكير الفلسفى ، واهتم كوزان بالبحث فى طبيعة المعرفة الانسانية وتخير ما يروقه من مذاهب أسلافه واستبعاد ما لا يروقه ، إيمانا منه بأن تاريخ الفلسفة قد استوعب جميع الحقائق وأن السابقين من الفلاسفة لم يتركوا مجالا لجديد يبتكره خلفاؤهم ، أما « كونت » فقد حرص على اعتبار الفكر متصل الحلقات ، وأرخ تطوره بقانون الأطوار الثلاثة مبتدئاً بالتفكير الدينى اللاهوتى معقبا بالتفكير الفلسفى الميتافيزيقى ، منتهياً بالتفكير العلمى الوضعى(٢) .

على أن الاشارة إلى مؤرخين من الفرنسيين أو غيرهم لا تمنع من ذكر حقيقة ترتفع فوق كل شك ، هى أن مؤرخى الألمان هم وحدهم سادة تأريخ الفلسفة وبناته الحقيقيون منذ أواخر القرن الثامن عشر — كما أشرنا

---

(١) Manuel de l'hist. de la Philosophie

(١) أنظر فى تفصيل هذا كتابنا «أسس الفلسفة» طبعة خامسة ص ٢٦٧ وما بعدها .

عند الحديث على بروخر — حتى يومنا الحاضر ، وقد ظهرت فى القرن التاسع عشر طائفة من مؤرخى الألمان توافرت على تأريخ الفلسفة وخلفت فيه مجلدات ضخمة تتبعت فيها نشأة التفكير الفلسفى وتطوره خلال الزمن ، واكتملت فى الكثير من هذه الدراسات شرائط البحث العلمى ، وقد كان فى مقدمة هؤلاء : اردمان J.E. Erdmann وفندلباند Windelband وايبرويج F. Ueberweg وشويجلر Schwegler وفولر B.A. Fuller وتيمان السالف الذكر وغيرهم ، وقد تناولوا جميعا تاريخ الفلسفة خلال العصور المتعاقبة ، ونقلت مؤلفاتهم الضخمة — مع استثناء الأخيرة — إلى الانجليزية فى مجلدات كما نرى فى القوائم التى ذيلنا بها هذا البحث . بل عرض بعض مؤرخى الألمان إلى تأريخ فلسفة شعب من الشعوب ، كما فعل سيد مؤرخى الفلسفة اليونانية على الاطلاق : ادورتسلر E. Zeller وقد نقلت أكثر مؤلفاته إلى الانجليزية ، ولا سيما كتابه الضخم عن تاريخ الفلسفة اليونانية الذى بدأ فى الانجليزية فى ستة مجلدات ، وله ترجمة فرنسية ناقصة . وكذلك كان الحال مع « جومبرز » Gomperz الذى نقل مؤلفه عن مفكرى اليونان فى أربعة مجلدات فى الانجليزية وثلاثة فى الفرنسية ، وما نذكر هذه المجلدات إلا نماذج من الجهود الضخمة التى بذلها مؤرخو الألمان حتى أقاموا تاريخ الفلسفة وشادوا بنيانه .

وإذا كان الألمان هم الذين أقاموا تاريخ الفلسفة بمعناه الحاضر ، فاليهم يرجع الفضل فى بناء علم التأريخ عامة — فى القرن التاسع عشر خاصة ، وقد ساهموا مع هذا بنصيب موفور فى انشاء فلسفة التاريخ ، وعلى مؤلفاتهم فى تاريخ الفلسفة خاصة عاش الانجليز والأمريكان والفرنسيون وغيرهم من مؤرخى العالم المتمدين .

حركة التأريخ فى القرن العشرين :

واصل الركب سيره بعد أن عبد الألمان له الطريق ، وكان فيض المؤلفات التى تناولت تأريخ الفلسفة فى كل عصورها ، أوعرضت لتأريخ المذاهب على النحو الذى كان منذ عصر النهضة ، مع خلو الكثير من دراسات المعاصرين

من التشيع والتعصب المقيت ، وبراءتها من الافتقار إلى الدقة أو نحوها مما كان يشوه أبحاث رواد الفكر الجديد ، وظهرت مع هذا وذاك مؤلفات تؤرخ لمسألة من المسائل أوفلسفة شعب من شعوب أوعصر من العصور أوعلم من الفلاسفة . . . على نحو ما نرى فى القوائم التى ذيلنا بها هذا البحث ، وفى الكثير من هذه الدراسات استكمل تاريخ الفلسفة شرائط البحث العلمى الصحيح ، بمعنى أنه أصبح يستهدف كشف الحقيقة لذاتها ، ويوجب على المؤرخ أن يطرح الهوى ويلزم الموضوعية متوخياً الدقة فى استقصاء معلوماته ، ملتزماً الأمانة فى عرضها والنزاهة فى مناقشتها وإن كان بعض المؤرخين قد أساء استخدامه فى بعض فترات هذا العصر وما بعده ، فاتخذوه أداة لنشر دعايات سياسية أودينية أوقومية أونحوها ، وتجلت هذه الروح فى كتب تدعو أوتنفر من الفاشية أوالنازية أوالاشتراكية أوالشيوعية أونحوها ، وإدخال مثل هذه الأغراض فى تأريخ الأفكار والمذاهب الفلسفية ابتغاء توجيه القارىء إلى وجهة بعينها ، يحول تاريخ الفلسفة عن هدفه ، ويتكفل بإتلاف موضوعيته ويسلبه خصائص الدراسات العلمية ، ولكن وجود هذه الظاهرة لم يحل دون قيام تاريخ الفلسفة على الوجه الأكمل عند كثير من المؤرخين ، فاحتل من الدراسات العلمية فى القرن العشرين مكاناً ملحوظاً ، ولم تمنع عثرات العقل التى ضمها من أن يعتبر سجل تقدم العقل البشرى ومستودع الأفكار الصحيحة ، يعين الباحث على أن يستكمل النقص الذى فات أسلافه ، ويساعده على أن يضيف إلى تراث البشرية جديداً مبتكراً .

حسبنا هذا تأريخاً لتاريخ الفلسفة ، ولنحاول الآن أن نتبين قيمة تاريخ الفلسفة من خلال تطوره ، ولنمهد لهذا بالحديث عن :

أسباب نفور القرن السابع عشر من دراسة الماضى :

نلاحظ أن حملة القرن السابع عشر على نبش الماضى وإحياء تراثه ، كان مردها إلى الخوف من أثر الإعجاب بالماضى فى إعاقة الفكر الحر وتقييده لانطلاق العقل الذى كان فى ذلك الوقت نزاعاً إلى كشف الجديد فى كل مجالاته ، وهذا بالإضافة إلى أن إغراق عصر النهضة فى إحياء الفلسفة القديمة ،

قد أبدى مذاهبها في صورة أشتات متناثرة من عجائب العقل الإنسانى ، وكشف عن تضارب فى الأفكار وتعارض فى المذاهب وتناقض فى وجهات النظر ، وفى غمرة هذه الخلافات ضاعت الثقة فى تاريخ الفلسفة .

بل كان من أكبر العوامل التى شجعت فلاسفة القرن السابع عشر على النفور من إحياء الماضى ونشر تراثه ، ضيقهم الشديد بسيطرة الفلسفة الأرسطاطاليسية على التفكير فى عصرهم ، إذ كانت هذه الفلسفة قد ترجمت فى أوربا عن كتب المسلمين إلى اللاتينية فى القرن الثانى عشر ، وفى القرن التالى وفق ألبير الكبير + ١٢٨٠ Albertus Magnus والقديس توما الأكوينى + ١٢٧٤ St. Thomas Acquinas فى التوفيق بين الفلسفة الأرسطاطاليسية والعقيدة المسيحية ، فاعتمدت الكنيسة هذه الفلسفة حتى حاربت كل من قال بغيرها ، ومنذ ذلك الوقت تهيأت لأرسطو سلطة علمية قيدت حرية الفكر وعاقت انطلاق العقل وأوصدت باب التجديد والإبداع ، فجاء الثورة التى اجتاحت سلطة أرسطو وسلطة الكنيسة معاً ، وحاولت أن تبشر بفلسفة جديدة مبتكرة ، كان طبيعياً لرواد هذه الحركة وهم فى غمرة ثورتهم أن ينفروا من إحياء الماضى وأن يضيقوا بنشر التراث القديم ، وليس أدل على هذا من حرص واضعى مناهج البحث العلمى فى ذلك القرن على تحذير الباحث من الاستسلام لمشاهير المفكرين فى الماضى (أو الحاضر) والانقياد لوجهات نظرهم فى غير مناقشة ، نرى هذا فى أول قاعدة فى منهج ديكارت + ١٦٥٠ Descartes وفيها يطالب الباحث برفض كل فكرة لا تبدو أمام عقله واضحة جلية متميزة ، ونراه عند فرنسيس بيكون + ١٦٢٦ Bacon فيما سماه بأوثان المسرح التى عبر بها عن الأخطاء التى يتلقاها الإنسان عن قدماء الفلاسفة ومشاهير المفكرين . . . هذه ثورة على كل سلطة تقيد انطلاق العقل وتعوق حريته ، وفى غمرتها افتقد تاريخ الفلسفة قيمته عند هؤلاء الثائرين ، إنهم كانوا يخشون من هذا الماضى الذى يريد أن يستمر حياً فى الحاضر وأن يعيش أبدا ، ويشفقون منه على مصير الفكر الحى الذى كان يدافع عنه ديكارت وهو يعيد بناء الفلسفة ليحميه من قوى الماضى فيما يقول اميل برييه + ١٩٥٢ Bréhier وهكذا هاجموا تاريخ الفلسفة وهم يتطلعون

نقل العقل الجديد من الجمود والركود إلى الحركة والحياة ، ومن التقليد والمحاكاة إلى التجديد والإبداع .

هذا هو الجو العقلى الذى نشأ فيه النفور من إحياء الماضى ، وهذه هى البواعث التى حملت هؤلاء الثائرين على التحذير من مغبة التشيع للماضى والإعجاب بتراثه ، ولعلنا أدركنا من هذا كله أن هذه الثورة وليدة عصرها ، وأنها افتقدت قيمتها بزوال مبرراتها ، إذ لاخوف من الإعجاب بتراث القدماء طالما اقترن الإعجاب بروح النقد الواعى والتمحيص النزيه الذى يعصم أهله من الخضوع والانقياد الأعمى ، فيحميهم من أخطاء الماضى وعثراته ، وييسر لهم أسباب الانتفاع بكنوزه .

قيمة تاريخ الفلسفة من خلال تطوره :

بل ان القرن السابع عشر نفسه لم يعدم فلاسفة يعرفون لتاريخ الفلسفة قيمته ، وقد أشرنا إلى بعض رواده من أمثال ليبنتز ممن اعتنقوا مذهب الاختيار والتوفيق (الذى عرفه قديماً أصحاب الأفلاطونية المحدثة)وهومذهب لايستقيم مع إغفال تاريخ الفلسفة أوالاستخفاف بتراثه ، بل أن من أتباع هذا المذهب من غلا فى تقديره لتاريخ الفلسفة وإعجابه بكنوزه حتى زعم أنه استوعب الحقائق كلها ولم يترك للمحدثين مجالا لبحث ولاجديداً يمكن الكشف عنه ، بهذا قال أمثال «فكتور كوزان» + ١٨٦٧؛ Cousin ومعنى هذا أن تفنى الفلسفة فى تاريخها ، ويذوب حاضرها ومستقبلها فى ماضيها ، وبذلك يوصد باب التجديد والإبداع الحقيقى .

وإذا كنا قد رفضنا الثورة على الماضى والدعوة إلى التنكر لتراثه — للأسباب التى أسلفناها — فاننا نعود فنرفض الغلو فى تقدير الماضى والإغراق فى الإعجاب بتراثه ، لأن هذا يؤدى فعلا إلى النتيجة التى أشفق منها العقليون من فلاسفة القرن السابع عشر ، وهى استعباد الفكر الحر والحد من انطلاقه ، وقد لاحظ مؤرخو الفلسفة أن هذا المذهب يظهر عادة بعد الفترات التى تعج بالتفكير الشامخ البناء ، فيقنع بعرض الماضى وتخير ما يروقه من

عناصره والتوفيق بين بعضها والبعض الآخر حتى تستوى مذهباً جديداً ، مع أن الفكر البشرى فى تجدد وتطور متصل ، وعلينا أن ننتفع بكنوز الماضى ما استطعنا إلى ذلك سبيلا ، على أن نتحرر من أخطائه وعثراته وقيوده ، ثم ننطلق بعد هذا لارتياد المناطق المجهولة من مجالات الفكر وميادينه ، وإلى هذا ذهب الكثيرون من أمثال اميل بريبه وليون روبان وا . ديورند وغيرهم من مؤرخى الفلسفة .

يقول ليون روبان Leon Robin إن إغفال ماضى التفكير ميسور فى العلم ، مستحيل فى الفلسفة ، لأن تاريخ العلم مختلف عن العلم نفسه ، وليس هذا هو الحال فى تاريخ الفلسفة ، فان تاريخ الفلسفة فلسفة ، وهو يبدو أمام الفيلسوف فى تجدد وتطور متصل ، إلى جانب أنه يسمو على مجرد التوسع فى المعرفة ، ثم إن المشكلات التى أثارها القدامى من الفلاسفة لم تزل بعد باقية ، وستظل باقية دواماً ، لم تتغير موضوعاتها وأن طعمها البحث المتصل بعناصر جديدة ، أما تاريخ العلم فليس جزءاً من العلم نفسه ، إنه ماضى العلم ، هو الجزء الفانى من المحاولات التى قام بها العلماء ابتغاء الكشف عن الحقيقة ، أو هو الجهد الذى أدركه النسيان بعد أن بلغ أصحابه الغاية المطلوبة منه ، وهذا الماضى يشبع رغبة الطامع فى التوسع فى المعرفة دون أن يتجاوز هذا الحد ، أما تاريخ الفلسفة فانه يكون جزءاً منها ومن ثم يرضى أعمق مطالب الفكر وأشملها (١) .

ولعل فى استخفاف روبان بتاريخ العلم شيئا من الغلو ، لأن قيمته فى الواقع تتجاوز مجرد التوسع فى المعرفة وإشباع حب الاستطلاع ، لأنه يهدى المشتغلين بالعلم إلى مواطن الخطأ فى تفكير أسلافهم حتى يتفادوا الوقوع فيها ، ويرشدهم إلى آمن الطرق التى توصل إلى الحقيقة ، وكثيراً ما ألهم العباقرة منهم بمكتشفات علمية لها خطرها فى تاريخ البشرية ، ومن هنا مست الحاجة إلى معرفة تاريخه والوقوف على كنوز ماضيه ، ومن أجل هذا اهتمت جامعات

---

(١) L. Robin, Greek Thought and the Origines of the Scientific Spirit, Eng. Trans., p. 4

العالم المتمدين بتدريس تاريخ العلم ، بل تفاخر جامعة لندن بأنها لاتقنع بتدريسه كمادة من مواد الدراسة ، وإنما تخصص له قسماً بهيئة تدريس كاملة[١] ومع هذا نتخطى الحديث عن تاريخ العلم ، لنقول إن تاريخ الفلسفة أهم وأخطر ، وليس فى وسع الفلاسفة والمشتغلين بالفلسفة أن يستغنوا عن معرفة ماضى الفلسفة والوقوف على تاريخ أفكارها ومذاهبها ، هذا جزء من الفلسفة لاغنى عنه لكل من أراد أن يتفلسف ، أن الباحث فى ماضيها كلما توغل فى مجاهله صادفته فى كل لحظة من اللحظات أصالة Originalité لاعهد له بها من قبل ، ولن تتجلى مرة أخرى فيما بعد ، ولاخوف من هذا الارتداد إلى الماضى على انطلاق العقل ، فانه يشجع على تحرير الفكر ويساعد على تفويض الأفكار التى يعوزها التمحيص ، ويحول دون التسرع فى إصدار الأحكام المبتسرة فيما يقول « إميل بربيه » .

لقد تعرض علم التاريخ لمثل الحملة التى استهدف لها تاريخ الفلسفة ، فصرح العالم البيولوجى السير راى لانكستر + ١٩٢٩ Lanchester بأن التاريخ مسلاة يتلهى بها القراء ، ومن ثم طالب بالعدول عن التربية التى تقوم على دراسة التاريخ والآداب القديمة إلى نظام تربوى يقوم على دراسة العلوم الطبيعية . . . إلى آخر ما قيل فى هذا الصدد ، ولكن سرعان ما أبطل هذه الحملة ومثيلاتها مفكرون من الألمان والانجليز والفرنسيين أثبتوا أن لدراسة التاريخ منافع تجل عن التقدير ، وعلى مثل هذا انتهى الخلاف الذى ثار بين الفلاسفة بصدد تاريخ الفلسفة ، والطريف فى ذلك أن خصوم تاريخ الفلسفة من طلاب الجديد المبتكر ، كانوا كلما نزعوا إلى تقويض القديم أملا فى أن يقيموا مكانه بناء جديداً من كل وجه ، تبينوا آخر الأمر أن البناء الجديد قد أقيم من لبنات قديمة ، وأدرك الناقد المحايد أن كثيراً من مذاهب القدماء تبدو أمام المنطق السليم أصح وأسلم من مذاهب المحدثين ، وأن تفكير المعاصرين كثيراً ما يبدو ميتاً بالقياس إلى تفكير قدماء العباقرة الذى يزخر قوة وينبض حياة .

---

(١) حدثنى بهذا منذ تسعة عشر عاماً A.C. Crombie الذى كان مدرساً بقسم تاريخ العلم وفلسفته بجامعة لندن ، وهو الآن أستاذ مساعد Reader بجامعة اكسفورد .

والناظر فى تاريخ الفلسفة لايملك إلاالدهشة حين يتبين أن الفلاسفة الذين اشتدوا فى محاربة الماضى كانوا على أوثق اتصال بتراثه ، وفى طليعة هؤلاء كبيرهم ديكارت أبو الفلسفة الأوروبية الحديثة ، ذلك الرجل الذى لم يعتقد قط أنه تعلم أوكان يمكن أن يتعلم شيئاً من أحد كائنا من كان ، والذى أخذ على عاتقه أن يعيد تنظيم العالم وحده وأن يأخذ فى مدارس العالم المسيحى مكان أرسطو الذى كان يعتبر رب العلم والفلسفة فى تلك العصور ، والذى صرح فى حادث المدفأة بأن العلم فى عصره حافل بالأخطاء والأضاليل والمتناقضات ، وأنه مفتقر إلى اليقين الذى افتقده لكثرة الذين شاركوا فى بنائه على مر العصور ، ولهذا رأى أن يقوم باعادة بنائه فرد واحد ، وتصدى وحده للقيام بهذا المشروع الضخم ، مستبعداً كل الجهود التى بذلها الفلاسفة من قبل ، متطلعاً إلى استئناف الفلسفة كأن أحداً قبله لم يتفلسف من قبل ، مؤملا أن يجدد البناء لأول مرة ولآخر مرة — فيما يقول أستاذنا الكسندر كواريه Koyré (١) ، هذا الفيلسوف الثائر لم يستطع أن يقطع صلته بالماضى الذى كان يحاربه وهو يعيد بناء الفلسفة من جديد ، وإذا كان قد عارض أرسطو وحاول أن يقيم فلسفة جديدة على أنقاض الفلسفة الأرسطاطاليسية ؛ فقد استمد الكثير من عناصر فلسفته الجديدة من فلسفات القديس أوغسطين + ٤٣٠ St. Augustine والقديس أنسيلم + ١١٠٩ Anselm ودنزسكوت ١٣٠٨ Duns Scottus ومن إليهم من فلاسفة العصور الوسطى ، بل أن ثورته على ماضى الفلسفة لم تمنعه من أن ينصف فى بعض كتاباته تراثها القديم ، فمن ذلك قوله فى خطاب أرسله إلى صديقه الأب ميلان Mesland : إذا كان لديك سلة من التفاح بعضه فاسد مفسد للبعض الآخر ، فماذا تفعل لتخلص من التالف وتبقى على السليم ؟ إنك مضطر إلى أن تفرغ السلة من كل ما فيها ، ثم تأخذ بعد هذا فى فحص التفاح واحدة واحدة ، حتى تعيد

---

(١) A. Koyré, Trois Leçons Sur Descartes, p. 9,24 وقد نقله إلى العربية الأستاذ يوسف كرم تحت عنوان ثلاثة دروس فى ديكارت .

السليم إليها وتطرح التالف بعيداً عنها [١] ، وهكذا اعترف ديكارت بأن أفكار العقل التي تلقاها عن أسلافه ومعاصريه فيها الحق وفيها الباطل ، وأن المنهج السليم يقتضينا أن نحتفظ بما يبدو أمام العقل صواباً ، وأن نستبعد ما يبدو خطأ ، فكيف يجوز بعد هذا أن يهاجم ماضى الفلسفة وأن يستخف بقيمة ما يحويه من كنوز ؟

ومثل هذا يقال فى إمام الفلسفة الحديثة « كانط » Kant + ١٨٠٤ فقد قيل إنه شطر الفلسفة الحديثة شطرين ، وأن ليس فى تاريخ الفلسفة كلها فيلسوف تهيأت له السيطرة على الفلسفة التى تليه كما تهيأت لهذا الفيلسوف ، إذ خضعت الفلسفة لتأثيره منذ أواخر القرن الثامن عشر حتى اليوم ، ولم يتحرر الفكر الفلسفى من نفوذه إلا منذ عهد قريب ، هذا العملاق أيضاً قد أخذ الكثير من جوانب فلسفته عن سابقيه من أمثال ديكارت ودافيد هيوم وجان جاك روسو وغيرهم ، وما يقال عنه يقال عن غيره من جبابرة المجددين من الفلاسفة .

بل إن مؤرخ الفلسفة نفسه لا يحذق فنه ما لم يكن هو نفسه فيلسوفاً ، وإلا فكيف يتيسر له أن يفهم المذاهب والأفكار الفلسفية العميقة الدقيقة التى يتصدى لتاريخها ، وقد صدق ديوران حين قال مؤكداً : ليس ثمة تاريخ للفلسفة بغير فلسفة .

أن فهم المسائل الفلسفية على أكمل الوجوه يقتضى الوقوف على الآراء التى قيلت فيها ، معرفة مدى نصيبها من الصواب والخطأ ، ولا يضير تاريخ الفلسفة ما يحويه من تضارب الأفكار وتعارض الآراء فى الموضوع الواحد ، فان التمعن فى هذا التعارض يقفنا على أن مرده إلى إختلاف الزاوية التى نظر منها كل فيلسوف إلى موضوعه ، وربما كان مرجعه إلى اختلاف فى وجهات النظر تبرره دقة الموضوعات الفلسفية وتعذر التثبت من الصواب فيها ، وحسم الخلاف فى أمرها بالالتجاء إلى الواقع كما هو الحال فى موضوعات العلم المحسوسة :

---

(١) أنظر كتابنا سالف الذكر : أسس الفلسفة ص ٣٢٣ .

وتاريخ الفلسفة ليس مستودع أخطاء العقل وعثراته بقدر ما هو سجل تقدمه ونجاحه فى حل الإشكالات وغزو الميادين المجهولة من آفاق المعرفة البشرية ، يتقدم فى تحقيق مهمته حينا ويتقهقر حينا ، ولكنه فى النهاية فى نمو دائم وتطور متصل ؛ وقارىء تاريخ الفلسفة مع وقوفه على تقهقر العقل وإخفاقه أحياناً ، لا يملك إلا الاعتراف بهذه الحقيقة السافرة .

هذا إلى أن الأفكار — فيما يقول E. Durand — هى التى تتحكم فى توجيه العالم ، بمعنى أن الفكر هو الذى يسير العمل ، وتاريخ الفلسفة تتمة استمرار للتاريخ بمعناه العام ، إذ ليس فى وسعنا أن نعرف عصراً معرفة واعية مستنيرة إلا متى عرفنا أفكار هذا العصر أو فلسفته بتعبير أوضح ؛ وما من ثورة إصلاحية ناجحة أودعوة اجتماعية موفقة أو حركة سياسية هادفة إلا وقد قامت وراءها فلسفة ، وكثيراً ما يتطلع أصحاب هذه الحركات إلى تاريخ الفلسفة ليستهدوا بما ضم من تأويلات عقلية لمثل هذه الحركات ، ويسترشدوا بما كشف فيها عن مواطن القوة ومواضع الضعف معاً ؛ وهذا بالإضافة إلى قيمته فى توسيع المدارك وتنمية الوعى . . . ومن هنا كانت وظيفته اجتماعية ، أنه يقف دارسه على التفكير البناء الشامخ ، ويهديه إلى المحاولات التى قام بها الفلاسفة فى شتى العصور لحل الاشكالات التى عرضت لهم ، فيعرف بدء التفكير فى كل مشكلة تعرض له ، ويلم بالتطورات التى أدركتهوالحلول التى قدمت لحلها ، وهذا كله كفيل بأن يغريه بحب المعرفة وتعشق الحقيقة ، ويثير فى نفسه روح النقد الحر والتمحيص الدقيق ، ويدعوه إلى الاستمساك بالقيم العليا من حق وخير وجمال ، بالإضافة إلى أنه أداة لرياضة العقل وتنشيط الفكر وتفتيق الوعى وتوسيع المدارك ، ومن أجل هذا وغيره كان أكبر عون على إثراء العقل وإخصاب المعرفة وإضاءة الطريق إلى الأصالة والابتكار ، وبهذا تجاوزت منفعته المشتغلين بالفلسفة إلى جمهرة المتعلمين والمثقفين .

* * *

حسبنا هذا مقدمة لدراسة تاريخ الفلسفة ، واستيفاء لهذا المدخل وتحقيقا لمنفعة قرائه رأينا أن نذيله بأظهر المؤلفات التى وضعت تأريخاً للفلسفة ،

وضعناها بحيث عرضنا ما كان منها فى تاريخ الفلسفة بوجه عام ، وعقبنا عليه بما تناول تاريخ الحكمة الشرقية القديمة ، فالفلسفة الأوربية القديمة — اليونانية والرومانية — ففلسفة الأوربيين فى العصور الوسطى ، ثم عرضنا ما أرخ منها لفلسفة الإسلام وتصوفه ، ثم ما تناول منها تأريخ فلسفة المحدثين والمعاصرين ، وختمنا قوائمنا بقائمة بالكتب التى أرخت فلسفات الشعوب المتفلسفة ، ورتبنا جميع هذه المؤلفات بحسب أبجدية مؤلفيها ، وأغفلنا ما كان منها تأريخاً لمسألة أو فيلسوف أو نحو ذلك لضيق هذا المقام ، وقصرنا ما نذكره من هذه المؤلفات على ما عرفته اللغتان الشائعتان فى عالمنا العربى ، ونعنى بهما الانجليزية والفرنسية . بالإضافة إلى النزر اليسير الذى عرفته لغة الضاد :

المصادر الاجنبية

(١) كتب فى تاريخ الفلسفة فى مختلف العصور (١) :

Alexander, A Short History of Philosophy.
Bax. A Hand-book of the History of Philosophy.
Boutroux, E., Etudes d'Histoire de la Philosophie, 1897.
Brèhier, E., Histoire de la philosophie 2 vols., 1929.
— Philosophie et son Passée, 1940.
Calkins, M.W., Persistent Problems of Philosophy, 1919.
Cousin, V., Histoire Générale de la Philosophie, 1862.
— Cours de l'Histoire de la Philosophie, 1841.
Cushman, A Beginner's History of Philosophy.
Deslandes, A., Histoire Critique de la Philosophie, 3 vols., 1742.
Durand, E., Histoire de la Philosophie, 1910.
Durant, W., The Story of Philosophy.
ترجمته إلى الفرنسية (ماعدا بابين عن الفلسفة المعاصرة والأمريكية) تحت عنوان .
Vie et Doctrines des Philosophies, 1938.
Erdmann, J. E., History of Philosophy, 3 vols., translated by W.T. Hough, 1899.

---

(١) عند كتابة هذه القوائم لم يكن الكثير من هذه المصادر تحت يدنا ، ولهذا أغفلنا ذكر ناشريها ، مع أن العادة قد جرت فى الكتب العلمية على أن تذكر المصادر مقرونة بناشريها وسنوات طبعها .

Fouillée, L'Histoire de la Philosophie, 1891.
Fuller, B.A.C. History of Philosophy, 2 vols. Eng. trans.
Hegel, Leçons d'Histoire de la Philosophie.
Janet, P. et G. Séailles, Histoire de la Philosophie ; Les Problèmes et les Ecoles, 1938.
ترجمته إلى الانجليزية (فى جزءين ينقصان بعض الفصول) Ada Monahanc تحت عنوان :
A History of the Problems of Philosophy
Lewes, History of Philosophy.
Noiré, L., Development of Philosophic Thought from Thales to Kant
Renouvier, Ch., Philosophie Analytique de l'Histoire 97.
Rivaud, A., Histoire de la Philosophie.
Rogers, A.K., Student's History of Philosophy 1921.
Russell, B. (Earl) History of the Western Philosophy.
ترجم الشطر الأول (العصور القديمة والوسطى) الدكتور زكى نجيب محمود تحت عنوان :
تاريخ الفلسفة الغربية — ١٩٥٤
——— Outline of Philosophy.
Schwegler, S.K., History of Philosophy, Eng. Trans.
Tennemann, Manuel de l'Histoire de la Philosophie, trad. par V. Cousin.
Thilly, F., History of Philosophy, 1914.
Turner, History of Philosophy.
Ueberweg, F., A History of Philosophy from Thales to present time, trans. by G. Moris with, additions by Porter,2 vols, 1903.
Watson, Gutline of Philosophy.
Webb, C., History of Philosophy, 1915.
Weder, A., Histoire de la Philosophie Europeanne, 1899.
——— Eng. Trans. by F. Thilly : History of Philosophy, 1912.
Windelbanb, General History of Philosophy (with special reference to the formation and development of its problems and Conceptions, by J. Tufts, 1893.
History of Philosophy, Eastern & Western ed. by S. Radhakarishnan.

(ب) كتب فى تاريخ الحكمة الشرقية وفلسفات الشرق القديم :

١ — كتب عامة :

Arnold, E., The Light of Asia.
Grousset, R., Histoire de la Philosophie Orientale (Inde-Chine Japan).
Maspero, Histoire Ancienne des peuples de l'Orient, 1909.

Masson-oursel, P., La Philosophie en Orient, 1933.

صدر ملحقاً لكتاب Bnèhier فى تاريخ الفلسفة ، وترجم إلى الإنجليزية ، ونقله إلى العربية الدكتور محمد يوسف موسى تحت عنوان «فلسفة الشرق» .

دكتور محمد غلاب : الفلسفة الشرقية .

٢ — فى حكمة مصر القديمة :

Breasted, J., Development of Religion and Thought (in Ancient Egypt), 1912.

Virey, F., La Religion de l'Ancienne Egypte.

٣ — فى حكمة الهند :

Basham, A.L., The Wonder that was India.

Desgupta, S., History of Indian Philosophy, 1922.

Guenon, R., Introduction à l'Etude des Doctrines Hindoues.

Hiriyanna, M., The Essentials of Indian Philosophy.

——— Outlines of Indian Philosophy.

Masson-Oursel, P., Esquisse d'une Histoire de la Philosophie Indienne, 1923.

——— Ancient India and Indian Civilisation, (Eng. Trans.).

Oltramare, Idées Théologiques dans l'Inde, 2 vols., 1933.

Zimmer, H., Philosophy of India.

Radhakarishnan, Indian Philosophy, 2 vols.

History of Philosophy, Eastern & Western, ed. by S. Radhakarishnan.

A Source-book of Indian Philosophy, ed. by S. *Radhakarishnan* and Ch. H. Moore.

The Legacy of India, ed. by G.T. Garran.

٤ — فى حكمة الصين :

Groot, J. J.*M. de*, The Religious System of China, Its Ancient forms, evolution, history and present aspects, 1910.

—Religions in China, A key to the study of Confucianism, 1912.

De Harley, Les Religions de la China, 1891.

— Croyances Religieuses des Premiers China, 1888.

Hoare, J.*C.*, God and Man in the Chinese Classics, Short Story of Confucian Theology, 1895.

Legge, J. The Notions of the Chineses concerning God and Spirit 1852.

Pauthier, *G.* Esquisse d'une Histoire de la Philosophie Chinoise 1844

Réville, A. La Religion Chinoise, 1889.
Wiegger, P. Le, Testes Philosophiques, Sommaire des Notions Chinoises depuis l'origines jusqu'à nous jours, 1906.
——— Histoire des Croyances Religieuses et des Opinions Philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours, 1917.
Zenker, V., Histiore de la Philosophie Chinoise, trad,. par G. lepage, 1932.

(ح) كتب عامة فى تاريخ الفلسفة الأوربية القديمة (اليونانية والرومانية) :

Appleton, Elements of Philosophy, 1922.
Armstrong, An Introduction to Ancient Philosophy, 1949.
Bakewell, C.M., A Source-kook in Ancient Philosophy, 1907.
Benor, A.W., The Greek Philosophers, 1914.
— History of Ancient Philosophy.
Brochard, Etudes de la Philosophie Ancienne et Moderne, collected by V. Delbos, 1912.
Burnet, J., Early Greek Philosophy, 1908. traduit (1919) par Reymond : L'Aurore de la Philosophie Grecque.
——— Greek Philosophy ; Part I, from Thales to Plato, 1914.
ومات المؤلف قبل أن يتم بقية الأجزاء .
Clure, M.T.Mc., The Early Philosophers of Greece, 1935.
Dickenson, G., The Greek View of Life, 1947.
Dresser, History of Ancient & Medieval Philosophy.
Duhem, P., Le Système du Monde ; Hist. des doctrines Cosmologiques de Platon & Copernic, 1913.
يتضمن تاريخ العلوم عند اليونان والأوربيين حتى عصر النهضة .
Fairbanks, The First Philosophers of Greece.
Ferrier, J. *F.*, Lectures on Greek Philosophy 3 vols. Les Penseurs de la Grèce, tradit. par Reymond.
Gomperz, T., Greek Thinkers, 4 vols, trans. by Magnus and Berry, 1912.
Marshall, Short History of Greek Philcsophy.
More, P.H.E., Hellenestic Essays, 1923.
Renouvier, Ch.B., Manuel de Philosophie Ancienne, 2 vols., 1844.
Rey, A., La Science Grecque.
Reymond, A., Histoire des Seciences Exactes et Naturelles dans l'Antiquitè, Greco-romains ; exposé sommaire des écoles et des principes, 1924.

Rivand, A., Histoire de la Philosophie, Tom I. Des origines à la Scholastique,.

Rolin, L., La Pensée Grecque et les Origines de l'Esprit Scientifique, 1923.

ترجمه إلى الإنجليزية M.R.D. Olie تحت عنوان :

Greek Thought & the Origins of the Scientific Spirit, 1928.

Robier, G., Etudes de Philosophie Grecques, 1926.

Stace, W.T., Critical History of Greek Philosophy, 1950.

Taylor, M.E.J., Greek Philosophy, 1924.

Werner, Ch., La Philosophie Grecque.

Windelband, W., History of Ancient Philosophy, trans, by Cushman.

Zeller, Outline of the History of Greek Philosophy, trans. by Alleyne & Abboti, 1890.

له ترجمة انجليزية أخرى قام بها L.R. Palmer (طبعته الثلاثين كانت عام ١٩٣١) وله ترجمة أخرى فرنسية ناقصة .

— The Philosophy of the Greeks in its Historical Development.

الترجمة الانجليزية فى ستة مجلدات (عام ١٨٧٧ — ١٨٨٧) — وله ترجمة فرنسية ناقصة ٣ مجلدات لاميل بوترو .

— Pre-Socratic Philosophy, trans, by Albyne.

— Socrates and the Socratic Schools, trans. by Reichel.

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ١٩٤٦ .

مجموعة مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوى التى استوفى بها تأريخ الفلسفة اليونانية .

(ى) كتب عامة فى تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصور الوسطى :

Brèhier, E., Histoire de la Philosophie Tom I, p. 523-738, 1928.

— La Philosophie au moyen age, 1938.

Corbière, E., Le Christienisme et la fin de la philos. antique.

Dresser, History of Ancient & Medieval Philosophy.

Duhem, P., Le Système du Monde de Platon à Copernic vols 5.

صدر عام ١٩١٣/١٩١٧ وهو يتضمن تاريخ العلوم عند اليونان والمسلمين والأوربيين حتى عصر النهضة .

Foligno, C., Latin Thought during the Middle Ages, 1928.

Gilson, E., La Philosophie au moyen-age, 1922.

— L'Esprit de la Philosophie Medièval.

Haskins, Ch. H., The Renaissance of the Twelfth Century, 1927.

Hauréau ,B., L'Histoire de la Philosophie Scholastique, 3 vols. 1882-85.

Picavet, F., Esquise d'une Histoire Générale et Comparée des Philosophies Medièvales, 1905.

Rivaud, A., Histoire de la Philos. Tom I. des origines à la scholastique, 1950.

Serlilanges, A.D., Le Christianisme et les Philosophes, tom I, 1939.

Taylor, H. Osborn, The Medieval Mind : A Hist. of the Development of Thought and Emotion in the Middle Ages, vols., 1911.

Thomas, E.C., Histoire de la Philosophie Medièvale 3 vols, 1929.

(طبع طبعة سادسة صدر منها مجلدان) .

—— History of the Schoolmen, 1940.

Tixeront, J., Histoire des Dogmes dans l'Antiquité Chretienne 1921.

Wulf, de, Eng. Trans. Hist. of Medievale Philosophy, 1922.

Philosophy and Civilisation in the Middle Ages, 1922.

Medieval Mind 2 vols, 1911.

L'Histoire de la Philosophie Medièvale, 1924.

Etudes de Philosophie Mediévale.

سلسلة كتب تصدر تحت إشراف E. Gilson منذ عام ١٩٢٢ .

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصور الوسطى .

(ح) كتب عامة فى تاريخ الفلسفة الإسلامية والتصوف الإسلامى :

Arbery, A.J., Sufism, an account of the Mystics of Islam, 1950.

Boer, T.J., de, History of Philosophy in Islam, trans. by E.R. Jones, 1903.

نقله إلى العربية وعلق عليه الدكتور محمد عبد الهادى أبوريده تحت عنوان «تاريخ الفلسفة فى الإسلام» ١٩٣٨.

Browne, E.G., A Litterary History of Persia, 1902.

Brown, J.P., The Derviches, or Oriental Spirvitualism, 1868.

Carra, de Veau, Baron, les Penseurs de l'Islam, 1921.

Depont, O., & Coppollani, X., Les Confréries Religieuses Musulmanes 1897.

Dugat, G., Histoire des Philosophes et des Théologiens Musulmanes, 1889.

Gauthier, L., Introduction à l'Etude de la Philosophie Musulmane, 1923

نقله إلى العربية الدكتور محمد يوسف موسى تحت عنوان «المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ١٩٤٥

——— La Philosophie Musulmane, 1900.
Goldziher, I., La Dogme et la Loi de l'Islam.

نقله وعلق عليه بعض أفاضل الأزهريين تحت عنوان «العقيدة والشريعة فى الإسلام» .

Guillaume, A., Philosophy and Theology (in Legacy of Islam).

نقله إلى العربية مع التعليق عليه توفيق الطويل (فى كتاب تراث الإسلام ١٩٣٦) .

Horten, M., 'Falsfa' — (in Encyclopedia of Islam), 1908.
Macdonald, D.B., The Religious Life and Attitude in Islam, 1909.
——— Development of Muslim Theology.
Massignon, Recueil de Textes Inédits concernant l'Histoire de la Mystique en pays de l'Islam, 1929.
——— Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane, 1922.
Munk, S., Mélanges Philosophie Juive et Arabe, 1829.
Nickolron, R.A., Studies in Islamic Mysticism, 1829.

نقله إلى العربية نور الدين شربيه تحت عنوان «الصوفية فى الإسلام» .

——— Mysticism (in the Legacy of Islam). by Nicholson.
——— A Litterary History of the Arab, 1953.
Palmer, E.H., Oriental Mysticism 1867.
Schmolders, Au., Essai sur les Ecoles Philosophiques chez les Arabes et notamment sur la Doctrine d'Algazzel, 1842.
Encyclopedia of Islam,

بها مقالات كثيرة تتصل بفلسفة المسلمين وتصوفهم ، ولها ترجمة فرنسية وأخرى ألمانية .

الشيخ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ١٩٤٤ .

الدكتور ابراهيم مدكور : الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه .

الدكتور محمود قاسم : الفلسفة الاسلامية .

الدكتور أبو العلا عفيفى : التصرف : الثورة الروحية فى الإسلام

د. عبد الرحمن بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية (ترجمة)

الدكتور أبو العلا عفيفى : فى التصوف الإسلامى وتاريخه «مجموعة دراسات ترجمها (وعلق عليها) من رينولد نيكلسون (١٩٤٧)» .

حنا الفاخورى وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية جزءان .

(د) كتب عامة فى تاريخ الفلسفة الأوربية الحديثة والمعاصرة :

Adamson, R. Development of Modern Philosophy, 2 vols.
Bréhier, E., Les Thèmes Actuel de la Philosophie, 1954.
Brochard, Etudes de Philosophie Ancienne et Moderne, 1912.
Burckhardt, J., La Civilisation en Italie au temps de la Renaissance, traduit par Schoidt, 1885.
——— The Civilization of the Renaissance, in Italy, trans. by S.G.C. Middlemore, 1928.

Euchen, Main Currents of Modern Thought.

Flackenberg, R., History of Modern Philosophy, trans. by Armstrong 1897.

Hoeffding, Histoire de la Philosophie Moderne, 2 vols. trad. par Bordier 1926.

History of Modern Philosophy, 2 vols., trans. by Meyer, 1908.

——— La Philosophie Contemporaine, trad. par Tremesaygues.

——— Brief History of Modern Philosophy.

Joad, C.E.M., Introduction to Modern Philosophy.

Merz, J.T., History of European Thought in the 19th. Century, 4 vols. 1896.

Miller, H., Historical Introduction to Modern Philosophy.

Perry, R.B., Present Philosophical Tendencies.

Right, W.K., A History of Modern Philosophy, 1941.

Royce, J., Spirit of Modern Philosophy, 1892.

Ruggiers, G. de, Modern Philosophy, trans. by A.H. Hanney and R.G. Collingwood.

Sortais, G., La Philosophie Moderne depuis Bacon jusqu à Leibniz1920

Ueberweg, Outline of Philos. Since the Beginning of the XIXth. Century, trans with additions by Heineze.

Wolf, A., Recent & Contemporary Philosophy (in An Outline of Modern knowledge, 1931).

نقله الدكتور أبو العلا عفيفي تحت عنوان : فلسفة المحدثين والمعاصرين .

Modern Classical Philosophy, Compiled by Rand, 1924.

Twentieth Century Philosophy, ed. by D.D. Runes.

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة

(ز) كتب عامة فى تاريخ فلسفات الشعوب الغربية :

Adamson, G. P., and Montague, W. P., Contemporary American Philosophy.

Balnw, J., Men and Movements in American Philosophy.

Delbos, V., La Philosophie Francaise, 1918.

Forsyth, T.M., The English Philosophy ; A Study of its methods & general development, 1910.

Gebhardt, E., La Renaissance Italienne et la Philos. de l'Histoire, 1887.

Gunn, J.A., Modern French Philosophy, 1922.

Levy-Bruhl, History of Modern Philosophy in France, Eng. Trans. by Miss Coblence, 1890.

Metz, R., A Hundred Years of British Philosophy ; 2 vols., 1935, Eng. Trans. by J.H. Harvey, T.E. Jessop & H. Sturt, ed. by J. Muirhead, 1938.

يتناول الفلسفة البريطانية من منتصف القرن التاسع عشر حتى الثلث الأول من القرن العشرين .

Parodi, D., La Philosophie Contemporaine en France, 1920.

Riley, American Thought, 1915.

Rogers, A.K., English and American Philosophy Since 1800, (1923)

Seth, W., English Philosophers & Schools of Philosophy.

Sorley, A History of English Philosophy, 1920.

Stephen, L., History of English Thought.

Townsend, H.G., Philosophical Ideas in the United States.

Warnock, G.J., English Philosophy Since 1900, (1958).

Contemporary American Philosophy 2 vols., ed. by G. Adams & Wm. P. Montague, 1930.

Contemporary British Philosophy 2 vols. ed. by Muirhead.

الباب الثانى

فى فلسفة الأَخلاق

(١) المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق

(٢) فلسفة الأخلاق الصوفية
عند ابن عربى

(٣) قصة السعادة فى الفكر الفلسفى

١ ــ المثــل الأعلى

فى فلسفة الأخلاق

المثل الأعلى فى فلسفة الأخلاق

موقف الأخلاقيين من المثل الأعلى : تمهيد فى بعض معالم النزاع بين الواقعيين والمثاليين — المثل الأعلى والرغبة الشخصية عند « برترندرسل » نماذج من مذاهب الواقعيين :

(ا) موقف دعاة المنفعة فى انجلترا من المثل الأعلى ومناقشته .

(ب) موقف أصحاب الفلسفة الوضعية فى فرنسا ومناقشته .

(ج) موقف أصحاب الفلسفة العملية البرجمانية فى أمريكا ومناقشته .

(د) موقف الإشتراكيين المعاصرين من المثل الأعلى

المثالية التقليدية فى فلسفة كانط .

(ه) تعديلات أدخلتها المثالية المحدثة فى انجلترا المعاصرة —نيتشه يمهد النظر فى القيم الاخلاقية — موقف المسيحية من المثل الأعلى — موقف الإسلام من المثل الأعلى .

تمهيد فى بعض معالم النزاع بين الواقعيين والمثاليين :

الإنسان هو الكائن الوحيد الذى ينزع بمحض إرادته إلى مجاهدة ميوله ورغباته ، وضبط دوافعه ونزواته ، والتحكم فى أهوائه ونزواته ، والانصراف فى كثير من الحالات عما يحبه ويشتهيه ، والنفور من واقعه والتطلع إلى ما ينبغى أن يكون ، فى ظل مبدأ إسمى يعبر به عن أقصى مطالب الكمال الإنسانى ، وهذا المثل الأعلى هو الذى يميز الإنسان من سائر الكائنات ، وهو قديم قدم المجتمعات البشرية ، فما اجتمعت طائفة من الناس فى مكان ما وزمان ما، إلا وقد نجمت عن اجتماع أفرادها بعضهم مع بعض قواعد للتمييز بين الخير والشر ، والحق والباطل ، والجمال والقبح ، والكمال والنقص إلى آخر هذه القيم والمعايير .

واحتدم الجدل من قديم الزمان حول المثل الأعلى ، فكان الباحثون فيه على خلاف فى تصور طبيعته وتحديد مقوماته ومعرفة شرائطه ، والإلمام بموقف الأخلاقيين من المثل الأعلى أوسع من أن يحيط به مقال، فحسبنا أن نجمل هذا الموقف بالإشارة إلى أهم خصائصه كما بدت فى أظهر اتجاهات الفلسفة الخلقية الحديثة :

ونبادر فنقول تيسيراً للفهم أن فلاسفة الأخلاق قد انشطروا أزاء المثل الأعلى إلى فريقين : فريق المثاليين من العقليين والحدسيين ، وفريق الواقعيين من التجريبيين من أصحاب الفلسفات النفعية والوضعية ودعاة التطور وإشياع الفلسفة العملية الأمريكية ومن إليهم ، وأما فريق المثاليين فيختلفون فى تفاصيل مذهبهم ولكنهم جميعاً على اتفاق فى أصول النزعة المثالية ومقوماتها

ومؤداها أن المثل الأعلى هو المبدأ الذى ينبغى أن يسير بمقتضاه سلوك الإنسان فى كل زمان ومكان ، وهو يكون ملائماً لأسمى جانب فى طبائع الناس ، وهو الجانب العاقل المشترك بين كافة البشر ، يلتقى على طريقة الناس فى كل زمان ومكان ، برغم الاختلافات التى تفرق بين بعضهم والبعض فى المستويات الحضارية والثقافية والمعتقدات الدينية والطبقات الاجتماعية ، وغير ذلك مما يفرق الناس طبقات وشيعاً ، وهذا المثل الأعلى يبدو فى صورة الواجب ، وهو مبدأ عام مطلق يتساوى أمامه الناس جميعاً . سيان منهم من كان وزيراً أو خادما ، أميراً أو رقيقاً ، وهذا المبدأ مستمد من طبيعة العقل ومساير لطبائع البشر ، أو للجانب الإسمى فى طبائع البشر ، يرتفع بهم عن الجانب الحيوانى فى فطرهم ويساير الجانب العاقل الذى يميز الإنسان من سائر الكائنات ، ومبدأ الواجب غاية فى ذاته وليس وسيلة إلى غاية تقوم خارجة ، ومن هنا وجب أن يطاع لذاته بصرف النظر عن نتائجه وآثاره ، أن غايته تقوم فى تحقيق الكمال الذى ينشده الإنسان فى كل زمان ومكان .

أما الواقعيون من أصحاب الفلسفات التجريبية والوضعية فهم يختلفون بدورهم فى تفاصيل اتجاههم الواقعى ، ولكنهم متفقون جميعاً فى أصول هذا الاتجاه ، فهم ينكرون أن يكون المثل العليا من وضع الفلاسفة ، ويرتدون بها إلى التجربة ، ويرون أنها نسبية تتغير بتغير الزمان والمكان ، وتختلف باختلاف الظروف والأحوال ، ولا تكون قط غاية فى ذاتها ، وإنما هى وسائل لتحقيق غايات ، هى تحقيق المنافع أو دفع المضار ، فالمثل الأعلى عندهم مجرد اصطلاح تعارفت عليه جماعة من الناس تحيا فى زمن معين ومكان

محدد ، ومن هنا كان المثل الأعلى عند الواقعيين جميعاً ذاتياً نسبياً وليس موضوعياً عاماً .

المثل الأعلى والرغبة الشخصية عند « بوترند رسل »

هكذا يرتد المثل الأعلى عند الواقعيين إلى الرغبة فى تحقيق المنافع ودفع المضار ، ولكن هذا لايعنى أن الواقعيين على اتفاق فى اعتبار المثل الأعلى مجرد رغبة شخصية ، وقد عرض لبيان هذا « برترندرسل » — Bertrand Russell — شيخ الفلاسفة المعاصرين فى انجلترا بالبحث فى مضمون المثل الأعلى ومدى ما تنطوى عليه من عناصر شخصية ذاتية أو عامة موضوعية فيقول : « حقيقة أن المثل الأعلى ليس مجرد رغبة شخصية كرغبة الإنسان فى أسباب راحته أو الحصول على طعامه ومسكنه «فالشيء الذى يفرق بين المثل الأعلى والشيء العادى حين يرغب فيه الإنسان ، أن المثل الأعلى غير متعلق بالمصلحة الشخصية ، أنه شيء لا علاقة له قط — فى الظاهر على الأقل — بذات الشخص الذى يشعر بالرغبة فيه ، ولذلك يكون من الممكن من الناحية النظرية أن يصبح المثل الأعلى موضوع رغبة من كل إنسان ، وبهذا يمكننا أن نعرف المثل الأعلى بأنه شيء مرغوب فيه دون أن يكون الراغب فيه مركز الانتباه فى ذاته أى فى أهوائه ومصالحه الشخصية ، وبحيث يتمنى هذا الراغب فيه أن يكون مثله الأعلى مرغوباً فيه من كل إنسان ، فقد أرغب فى أن يجد كل إنسان ما يكفيه من الطعام ، وأن يعطف كل إنسان على كل إنسان وهلم جرا . وإذا رغبت فى شيء من هذا القبيل رغبت كذلك فى أن يكون موضع رغبة من جميع الناس ، وبهذه الطريقة يمكننى أن أقيم ما يبدو (فى ظاهره) بناء أخلاقياً عاماً غير شخصى ، وأن كان فى الحقيقة يقوم على أسس من رغباتى الشخصية ، لأن الرغبة فى المثل الأعلى تظل رغبتى حتى ولولم يكن الشيء المرغوب فيه على اتصال بشخصى ، فمثلا قد يتمنى إنسان أن يفهم العلم كل إنسان ، وقد يتمنى غيره أن يقدر الفن كل إنسان ، فالذى يفرق بين رغبتهما هو اختلاف شخصى محض .. » إلى آخر ما يقوله رسل فى هذا الصدد [1] .

---

(١) B. Russell, Hist., of Western Philos. 1948 ; p. 136

بهذا يعترف «رسل» بأن المثل الأعلى ليس مجرد رغبة شخصية ، لأن الرغبة لا تكون مثلا أعلى إلا متى أصبحت رغبة كل إنسان ، هذه هى صفة العمومية التى تميز المثل العليا وتفرق بينها وبين الرغبات الشخصية ، والواقع أن جمهرة التجريبيين والوضعيين من فلاسفة الأخلاق يعتقدون أن عمومية المثل الأعلى مردها إلى استخلاص مبدأ عام من حالات جزئية ، وليس مرجعها إلى أن المثل الأعلى منتزع من طبيعة العقل باعتباره مبدأ عاماً لكل إنسان فى كل زمان ومكان على نحو ما يقول المثاليون .

يجاهر برترند رسل بأن عمومية المثل الأعلى لا تنفى أنه فى أصله وأساسه مجرد رغبة شخصية ، وهنا يبدو الفارق الضخم بينه وبين أصحاب المثالية التقليدية من فلاسفة الأخلاق ، ولاسيما فى صورتها المتزمتة الضيقة عند أمثال « كنط • ١٨٠٤ Kant » إذ تمسك هؤلاء بالواجب مبدأ أعلى للسلوك الإنسانى ، وحرصوا على أن يكون الواجب صادراً عن العقل لاعن العاطفة أوالميل أو غيره من ضروب الحساسية التى يستحيل أن يكون أساساً لقيام قانون أخلاقى مطلق كما سنعرف بعد .

نماذج من مذاهب الواقعيين .

« أ » موقف النفعيين فى إنجلترا من المثل الأعلى .

نريد الآن أن نعرض موقف الواقعيين من المثل الأعلى ، كما يبدو فى التجريبية الأخلاقية فى مذهب المنفعة العامة فى انجلترا أبان القرن التاسع عشر ، وفى الفلسفة الوضعية فى فرنسا فى القرنين التاسع عشر والعشرين ، وفى الفلسفة العملية البرجمانية فى أمريكا أبان القرن العشرين ، وفى فلسفة الاشتراكيين فى وقتنا الحاضر ، حتى إذا فرغنا من هذا عقبنا ببيان موقف الفلسفات المثالية المعارضة من المثالية الكلاسيكية عند كانت « Kant » فى القرن الثامن عشر ، ثم إلى التعديلات التى أدركتها فى القرن العشرين على يد أصحاب المثالية المتحدثة من الانجليز .

فاما النفعية الانجليزية الحديثة فمردها إلى توماس هوبز ١٦٧٩ * T. Hobbes إذ رأى — توكيداً لنظريته السياسية — أن الإنسان أنانى بطبعه ، ينفر بفطرته من الاجتماع بغيره من الناس ، ويتطلع إلى طلب الأمان ، ويوجه سلوكه إلى حفظ حياته وتحقيق منافعه ولذاته ، ولم يميز هوبز بين طلب المنفعة الفطرى — وهو حالة سيكولوجية واقعية — ونزوع الإنسان واعياً مدركاً إلى تحقيق منافعه ، فان وظيفة العقل أن يهيء لصاحبه الوسائل التى تساعد على تحقيق هذه المنافع ، ومن هنا رد الانفعالات التى يبدو أنها لا تصدر عن حب الذات إلى حالات من حب الذات ، وبهذا أصبحت الغيرية أنانية مقنعة [١] .

انحصر المثل الأعلى عند هوبز فى تحقيق المنافع الشخصية أودفع المضار الذاتية ، ولكن هذه المنفعة الفردية قد اتسعت فى القرن التاسع عشر عند أصحاب المنفعة العامة حتى شملت مصلحة المجموع . فأصبح شعارهم «العمل على تحقيق أوفى قدرمن المنفعة (السعادة) لأكبر عدد من الناس» ولكن منفعة المجموع تشمل منفعة الفرد وتقوم عليها . فان تعارضت معها وجب إيثار المصلحة الفردية والتخلى عن مصلحة المجموع : يقول بنتام + ١٨٣٢ Bentham إمام النفعية الحديثة فى مطلع الجزء الثانى من مدخله : أن الطبيعة البشرية قد وضعت الإنسان تحت سيطرة سيدين شديدين هما المنفعة والضرر (اللذة والألم) إليهما وحدهما مرجع ما ينبغى أن يأتيه من أفعال ، وبهما يتحدد ما سيقدم عليه من تصرفات . فهما مقياس الخير والشر . ومعيار الصواب والخطأ . . وكل جهد نبذله للتحرر من سيادتهما لاينتهى بغير إثبات هذه السيادة وتوكيدها ، وصفوة القول أن الإنسان قد يدعى القدرة على رفض سيادتهما ولكنه يبقى فى الواقع عبداً لهما فى كل الأحوال ، أن مبدأ المنفعة يعترف بهذه السيادة ويفترضها أساساً للمذهب المنفعى الذى يهدف إلى تحقيق السعادة عن طريق العقل والقانون .

(١) انظر H. Sidgwick, History of Ethics. 1939, p. 163 ff.

ويعود بنتام إلى تفسير موقفه من المنفعة الفردية فيحذرنا فى الجزء الأول من كتابه عن علم الواجب من أن نتوقع من الآخرين أن يقوموا بعمل غيرى لامصلحة لهم فيه قائلا : لا تحلم قط بأن الناس سيحركون خنصر أصابعهم لخدمتك إلا إذا كانت منفعتهم بتصرفهم هذا واضحة أمامهم ، ولكنهم يقبلون على خدمتك مختارين متى كان فى ذلك تحقيق لمصالحهم الخاصة وما أكثر الفرص التى يمكنهم فيها أن يخدموا أنفسهم من خلال خدمتهم لك[1].

كان شعار المذهب الذى يدين به بنتام هو العمل لمصلحة المجموع — كما أسلفنا من قبل — ولكنه كان يجاهر بأن مصلحة المجموع أن تعارضت مع مصلحة الفرد وجب إيثار الأخيرة التى تقوم عنده على الأنانية ، ومن دلالات هذا أنه حين أخضع الدراسات الأخلاقية لمقاييس البحث العلمى فوضع علم حساب لقياس المنافع والمضار ، جعل من بين هذه المقاييس مقياس الشدة أو القوة Extedt ومقياس الشمول Intensity (أى مدى امتداد النفع إلى الآخرين ، وقد فطن نقاده إلى أن فكرة الشمول تجب فكرة القوة فى معايبره ، لأن الفعل الذى يحقق لصاحبه أكبر نفع لايمتد فى العادة إلى كثيرين غيره . أما الفعل الذى يحقق النفع لعدد كبير من الناس ، فان نفعه لصاحبه يكون فى العادة ضئيلا ، ومن أجل هذا استبعد بنتام فى أعوامه الأخيرة الشطر الأخير من شعار مذهبه فطالب بتحقيق أوفى قدر من المنفعة (أوالسعادة) وأغفل ذكر بقية شعاره وهى «لأكبر عدد من الناس»

وبهذا ارتد بنتام أنانيا فرديا ينظر إلى مصلحة المجموع من خلال مصلحته الفردية .

لم يكن غريباً بعد هذا الذى اسلفناه أن يعمد بنتام إلى إعلان استخفافه بمبدأ الواجب كما تصوره المثاليون ، فأخذ يسخر من العبارات التى اخترعها

---

(١) قارن J. Martineau, Types of Ethical Theory, Vol. LI, 3rd ed., p. 305 ff.
النص الأول يذكره بنتام فى كتابه :
Bentham'sPrunciples of Morals and Legislation (opening paragraph)

المثاليون للتعبير عن مبدأ الواجب الذى يعبر عندهم «عما ينبغى » أن يكون عليه سلوك الإنسان ، من أجل هذا شاد بضرورة التمسك بواقع الدوافع الإنسانية وسخر من كل مبدأ يعبر عما ينبغى أن يكون ، وصرح فى الجزء الأول من كتابه عن علم الواجب بأن لفظ « ينبغى» إذ جاز استعماله لكان ينبغى أن تختفى كلمة «ينبغى» من قاموس الأخلاق (١)

وفى ضوء هذا هاجم بنتام الالتزام والواجب ونحوها من مصطلحات الأخلاقيين .

هذا هو مجمل الرأى الذى قال به بنتام ، وهو أصدق تعبير عن وجهة النظر التى التى عندها الحسيون من النفعيين ، وفى ضوئها يبدو المثل الأعلى فى صورة نزوع إلى تحقيق المنافع الشخصية التى يحسن أن يتسع حتى تشمل أكبر عدد من الناس . فالمثل الأعلى عند النفعيين قوامه الأنانية التى تتجه إلى تحقيق مصلحة المجموع .

وإن كان «جون ستورت مل J. S. Mill مع تقديره لمبدأ المنفعة الأنانى قد أقر التضحية وجاهر بأن الإنسان فى وسعه أن يعمل للصالح العام من غير أن ينتظر من وراء ذلك جزاء ولاشكورا . وإن كان قد احتاط فرأى أن ذلك لايكون ميسوراً إلا لبطل . . . أو شهيد (٢)

وهكذا ا.. . جمهرة النفعيين المثل الأعلى وليد الدوافع الطبيعية عند الإنسان ، فأصبح المثل الأعلى عندهم مجرد استجابة للميول الفطرية فى طبائع البشر ، مع أن الأدنى إلى الصواب أن يقال أن الأخلاقية وليدة التعقل والتطلع إلى الارتفاع بالإنسان فوق حيوانيته ، وإن كان هذا لايعنى فى رأينا احتقار الجانب الحيوانى الحاس فى طبيعة الإنسان ، أو تبرير محاربته والعمل على قمعه على نحو ما فعل الكلبية والرواقية ومن ذهب مذهبهم من المترمتين.

---

(١) نقلا عن كتابه Deontology, I, p. 17-18

(٢) انظر الفصل الذى عقدناه على مذهب المنفعة العامة فى كتابنا الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها

أن المثل الأعلى متى كان مجرد أداة لتحقيق منفعة شخصية افتقد الواجب قيمته ، وضاعت المثالية الصحيحة التى تميز الإنسان من الحيوان ، لأن الإنسان يفقد إنسانيته إذا تخلى عما «ينبغى أن يكون» كتعبير عن تطلع العقل إلى أقصى مطالب الكمال الإنسانى .

وقد جعل النفعيون الجزاءات مصدر الأخلاقية ، فكانت خيرية الأفعال مرهونة بنتائجها وآثارها ، مقطوعة بحوافزها وبواعثها ، وأصبح الواجب وليد النفع الذى يترتب على اتيانه ، وبهذا بدا أن النظرة النفعية كفيلة بتبرير أى فعل ينافى الأخلاق ولا يساير شريعتها ، هذا إلى أن تقويم الأفعال يقتضى الاستعانة بمبدأ يساعد على الموازنة بين نتائجها ، ومن هنا كان نقص القانون الأخلاقى عند النفعيين وغيرهم من الواقعيين. وفى حديثنا عن المثالية ما يغنى عن الافاضة فى نقد هذا الاتجاه .

(ب) موقف أصحاب الفلسفة الوضعية فى فرنسا .

كان من اتباع الواقعية أصحاب الفلسفة الوضعية فى فرنسا وفى مقدمتهم دعاة المدرسة الاجتماعية الفرنسية ، شاركوا النفعيين فى الاستخفاف بمبدأ الواجب كما تصوره المثاليون ، وقالوا أن مرده عند هؤلاء إلى الخيال المتأثر بالمزاج الشخصى ، وإن المثاليين يتوهمون أن الله قد اصطفاهم لهداية الناس وإرشادهم إلى سواء السبيل ، ومن أجل هذا هاجم الوضعيون القول بأن المثل العليا تنشأ عن تفكير الأفراد أو هى من وضع الفلاسفة . كما يقول المثاليون ، وقال الوضعيون أن المثل العليا تنشأ تلقائياً بمعنى أنها تصدر عن العقل الجمعى الذى ينشأ باجتماع الأفراد بعضهم إلى بعض . وهؤلاء الوضعيون يمثلون النزعة العلمية فى التفكير الأخلاقى . وأخص ما يميز التفكير العلمى منهجه الاستقرائى ، وهو يقضى بأن يستقى الباحث حقائقه من التجربة وحدها ويقصر دراسته على الظواهر الجزئية الحسية لكى يكشف عن العلاقات العلِّية الثابتة بين الظواهر وصياغة هذه العلاقات فى قوانين عامة ، وأخص مميزات البحث العلمى النزعة الموضوعية التى توجب معرفة الأشياء كما هى فى الواقع وليس كما يتمنى الباحث ويشتهى ، والنزاهة

فى البحث وهى تستلزم تجرد الباحث عن أهوائه وميوله ومعتقداته ومصالحه، هذه النزعة العلمية هى التى اتجه إليها فى العصر الحديث مفكرو العلوم الإنسانية وفى مقدمتهم الفلاسفة الوضعيون، فأرادوا ادخال هذه النزعة فى الدراسات الأخلاقية وبدا هذا منذ أيام «هويز» التجريبى فى القرن السابع عشر وخاصة عند الوضعيين الفرنسيين منذ أيام أوجيست كونت ١٨٥٧ Comte وتأكدت هذه النزعة عند المدرسة الاجتماعية الفرنسية التى تزعمها اميل دوركايم + ١٩١٧ Durkheim وليفى بريل + ١٩٣٩ Lévy-Bruhl

انتهت النزعة العلمية فى الأخلاق إلى قصر الدراسات الأخلاقية على الظواهر الخلقية الجزئية بمناهج تجريبية، فاذا عرض أصحابها لدراسة المثل العليا درسوا ماكان منها موجوداً بالفعل عند جماعة بشرية معينة تعيش فى زمن معين ومكان محدد، وكانت مهمة الدارس أن يصف هذه المثل ويقرر حالتها دون أن يتجاوز مرحلة الوصف والتقرير إلى إصدار أحكام تقويمية كقوله : «هذا خير وذاك شر، أو حسن وردىء أو نحو هذا مما يخرج الباحث عن نطاق العلم ومناهجه الاستقرائية، ومعنى هذا أن الوضعيين يرفضون البحث فيما ينبغى أن يكون، لأنه غير كائن بالفعل، كما يرفضون التسليم بالمثل العليا التى تكون من وضع الفلاسفة، ويقنعون بالمثل التى نبتت فى حياة الجماعات البشرية وفاقاً لظروفها وملابساتها .

وتزيد هذا الموقف بياناً بالكشف عن موقف دوركايم من المثل العليا، إذ أكد دوركايم أن الظواهر الخلقية — ومنها المثل العليا — تنشأ خارج شعور الفرد كحقيقة موضوعية، وتتميز بسلطان قاهر يجعلها تؤثر فى الفرد وتوجه سلوكه على غير إرادة منه، وهى من صنع العقل الجمعى، فالفرد يتلقى توجيهات المجتمع ويستجيب لها، وبهذا تصبح المثل وليدة الحياة الاجتماعية وليست من صنع فلاسفة الأخلاق، هى مجرد تعبير عن رغبات الأفراد فى إرضاء المجتمعات التى ينتمون إليها، ووظيفة علم الأخلاق تقوم فى دراستها كما هى موجودة بالفعل .

وجاء «ليفى بريل» فأكد هذا الاتجاه وانتهى إلى رفض الأخلاق علماً معيارياً يدرس ما ينبغى أن يكون عليه السلوك الإنسانى ، ويضع المثل العليا التى يسير بمقتضاها ، وأكد الأخلاق علماً واقعياً وضعياً على النحو الذى أسلفناه ، بهذا ينصرف عن التشريع المثالى إلى دراسة الحقائق الخلقية دراسة وصفية تقريرية كما هو الحال فى أى بحث علمى ، وهدف هذه الدراسة هو التوصل إلى المعرفة التى تمكننا من أن نتحكم فى الظواهر التى كشفت قوانينها ، وبهذا تتلاشى الأخلاق النظرية وتبقى الأخلاق العملية التى تخضع لدراسة علمية نظرية تمهد لتطبيقات تساعدنا على تعديل سلوكنا وتهذيبه فيما يقول «ليفى بريل» ولكن هذا الاتجاه العلمى فى التفكير الأخلاقى قد تعرض لجدل طويل فى الجمعية الفلسفية الفرنسية عند أمثال «جاكوب» و «لاشلييه» وغيرهما من دعاة الاتجاه التقليدى فى الفلسفة الخلقية (١) .

والواقع أن الاتجاه الوضعى فى توكيد سيطرة الجماعة على الفرد واعتبار الفرد كائناً سلبياً لاعمل له إلا طاعة المجتمع ، قد رفضه فريق من المفكرين فقالوا أن الفرد (البطل) هو الذى يسير التاريخ ويوجه المجتمع الذى يعيش فيه كما يقول توماس كارلايل Carlyle بل نشأ فى مطلع القرن العشرين المذهب التــاريخى — Historicism — على يد بندتو كروتشــه + ١٩٥٣ Benedetto Croce وآرون Ramond Aron فأكد أصحابه سيطرة الفرد على توجيه التاريخ ، ولكن الدراسات النفسية والاجتماعية والمعاصرة قد رفضت كلا الرأيين ، ورأت أن التأثير متبادل بين الفرد والمجتمع ، كلاهما يؤثر فى الآخر ويتأثر به ، فأصبحت الحياة الأخلاقية حياة إنسانية ، هى حياة كائن يرتبط فى جوهره بغيره ويعيش وسط جماعة ، فحياته ليست حيوانية خالصة ولا روحية خالصة وإنما هى مزاج منهما معاً(٢) .

---

(١) أجملنا الموقف الوضعى من الأخلاق فى مقدمة ترجمتنا العربية لكتاب H. Sidgwick, Hist. of Ethics — وقد أبان « ليفى بريل » عن معالم هذا المذهب فى كتابه La Morale et la Science des Moeurs وقد نقلته إلى الانجليزية E. Lee تحت عنوان Erchics and the Moral Science وترجمه إلى العربية د. محمود قاسم : الأخلاق وعلم العادات وأجمل ليفى بريل هذا المذهب فى فصل قيم نشره فى كتاب De la Méthods dans les Sciences

(٢) أنظر E. Brehier, Les Themes actuels de la Philosophie, ch. VII, p. 34 ff. (وقد نقله إلى العربية الدكتور محمود قاسم)

وإذا كنا نقول مع الوضعيين إن الأخلاقية تقوم فى طاعة الفرد لمواضعات المجتمع، فما الحال إذا كانت المثل العليا التى يدين بها المجتمع هزيلة مريضة ؟ أن الأخلاقية فى هذه الحال تتمثل فى الثورة على فساد المجتمع والتمرد على قيمة ووضع مثل عليا تأخذ مكانها ، وعندئذ يبدو أن المثل العليا الجديدة من وضع الفرد زجعاً لفساد المجتمع .

ولكن الثورة المنشودة على قيم المجتمع المريضة ليست من جنس الثورة التى يقوم بها أصحاب الفلسفات الوجودية Existentialim أولئك الذين احتقروا القيم فى كل صورها ، ورفضوا الإذعان لأية سلطة تملى عليهم وضعاً ، صيانة لحرية الفرد وتأكيداً لهيمنته على نفسه ، أن حرية الإنسان فى رأينا لا يضيرها أن يضع الإنسان لنفسه قيوداً وزواجر وروادع ، فان هذا يشرف الإنسان ويميزه من الحيوان، وهو يذكرنا بالحكومة الصالحة عند جان جاك روسو ، يقيمها المواطنون بارادتهم ثم يخضعون لها بمحض اختيارهم ، ومن ثم لايفقدون بالخضوع لها شيئاً من حريتهم واستقلال شخصيتهم ، إن الإنسان فى مملكة الأخلاق ملك ومواطن فى الوقت نفسه ، يطيع القوانين التى يفرضها على شعبه ، لا كما يطيع العبد سلطة لا يملك عصيانها ، بل كرجل يقيد سلوكه بنفسه احتراماً لإنسانيته وتقديراً لكرامته .

هكذا نلاحظ أن الوجودية قد استخفت بالمجتمع إبقاء على حرية الفرد ، بينما استخفت الوضعية بالفرد تقديراً منها لسلطان المجتمع ، وكلا الاتجاهين لايخلو من ضلال .

(ج) موقف أصحاب الفلسفة العملية المعاصرة فى أمريكا :

أما المجال الثالث الذى تخيرناه من مجالات الواقعية فيتمثل فى الفلسفة العملية البرجماتية فى أمريكا ، ويقتضينا الكشف عن موقف أصحابها من المثل الأعلى أن نمهد بكلمة تقفنا على مجمل فلسفتهم بوجه عام :

أدى تطبيق العلم فى حياتنا العملية إبان النصف الثانى من القرن الماضى إلى انقلاب صناعى استرعى الأنظار ، فاشتد كلف الناس باستقلال

الطبيعة والإفادة من مواردها عن طريق الأبحاث العلمية ومناهجها التجريبية وكان لها أثره البالغ فى التفكير الفلسفى ، وبدت هذه الظاهرة أوضح ما تكون فى الفلسفة العملية الأمريكية «البرجمانية» التى ظهرت فى مطلع القرن العشرين على يد ثلاثة من أعلام الفكر الأمريكى هم : تشارلز ساندرز بيرس + ١٩١٤ C. S. Peirce ووليم جيمس + ١٩١٠ W. James وجون ديوى + ١٩٥٢ J. Dewey ممن اتفقوا على أن المعرفة أداة لترفيه الأنسان ، وفهم هذا الاتجاه منهجاً للبحث ونظرية للمعرفة يوضح لنا موقف أصحابه من المثل الأعلى .

وكان «تشارلزبيرس» حريصاً على تطبيق مناهج البحث العلمى على التفكير الفلسفى ، فالفكرة تعد صواباً متى كانت النتائج المترتبة عليها نافعة مفيدة فى حياة الإنسان ، وإلا وجب اعتبارها باطلة أو غير ذات معنى يعول عليه ، ومن هنا تمنى بيرس إقامة «مجتمع معملى» يقوم على نفس المناهج التى يطبقها العالم فى معمله .

ومعنى هذا أن معنى الفكرة يتوقف على اثارها العملية فى حياة الإنسان ، فالكلمة أو العبارة مشروع للعمل أو خطة لحل إشكال ، وكل فكرة لاتتحول عند صاحبها إلى سلوك عملى فى دنيا الواقع فهى باطلة ، ومثل هذا يقال فى المعتقدات ، تكون صواباً متى تحولت إلى سلوك ناجح فى حياة صاحبها ، فمعناها هو السلوك الذى ينجم عنها والآثار التى تترتب عليها واستعداد صاحبها للقيام بعمل نتيجة «لاعتناقها» .

وبذلك أصبح الحق عند «بيرس» يقاس بمقياس العمل المنتج وليس بمنطق العقل المجرد ، كما كان الحال عند أصحاب النزعة الصورية من الفلاسفة ، وقد شاركه هذا الاتجاه «وليم جيمس» فذهب إلى أن الفكرة الصادقة هى التى تؤدى بصاحبها إلى النجاح فى الحياة ، وكذلك الحال فى المعتقد ، كلاهما لا يطلب لذاته وإنما يطلب لترقية حياتنا وتحقيق أغراضنا ، ومعيار الصواب والخطأ أو الخير والشر هو القيمة المنصرفة Cash-Value ، إن الحق أو الخير كالسلعة المطروحة فى السوق ، قيمتها يحددها الثمن الذى يدفع فيها فعلا ، فآية الحق النجاح وآية الباطل الإخفاق ، إن الخير (أو الحق)

كورقة النقد الزائفة تظل صالحة للاستعمال حتى يثبت زيفها — فيما يقول جيمس نفسه .

وزاد جيمس فأكد فى كتابه «إرادة الاعتقاد» The Will to Believo أن الخير يقوم فى إشباع مطالب الإنسان وتحقيق رغباته .

وقد كان جيمس منذ نشأته نزاعاً إلى التدين ، وقد برر التدين تبريراً فلسفياً سيكولوجياً ، فالعقيدة عنده مجرد فرض أمكن تحقيقه عند صاحبه تجريبياً «والاعتقاد يتحقق بالتجربة عن طريق ما يترتب عليه من نتائج نافعة ، وكان جيمس حريصاً على أن يثبت أن اعتناق الدين والإيمان بالله حق ، لأنه يتحول عند المؤمن إلى سلوك ناجح فى حياته . فالإيمان يساعد صاحبه على احتمال الكوارث ويجعله أقدر على الصبر والعمل ، بعكس الإلحاد الذى إذا نزلت بصاحبه كارثة قد تدفعه إلى الانتحار أو اليأس من الحياة والتوقف عن العمل .

وبذلك أصبح الفعل الفاضل هو الذى يتحول عند صاحبه إلى سلوك ناجح فى حياته ، وخيريته تتوقف على تقدير صاحبه . ومن هنا ذهب إلى أن الفعل الفاضل هو الذى يشبع عند صاحبه رغبة أو يحقق له منفعة . وبمقدار ما تكون هذه النتيجة بمقدار حظه من الفضيلة . هذه قاعدة الفضيلة عند الفرد وهى نفسها معيار الفضيلة عند الجماعة ، وهكذا امتنع وجود مثل عليا عامة أو مبادىء خلقية مطلقة تصلح لكل إنسان فى كل زمان ومكان كما كان يقول أصحاب المثالية من الأخلاقيين ، وإن لم يمنع هذا من القول بأن البرجمانية قد أقرت قاعدة لجميع الناس : هى معيار الحق ومقياس الخير وغيره من القيم ، هذه هى القاعدة التى تقول إن الفكرة أو المبدأ حق متى تحول عند معتنقه إلى سلوك ناجح فى حياته ، وهكذا سخر العقل فى الفلسفة البرجمانية لتيسير أسباب الحياة وإشباع الرغبات ، ولم يعد معنياً بالبحث عن حقائق الأشياء ووضع المبادىء المطلقة والمثل العليا ونحوها مما قالت به الفلسفة المثالية (١) .

---

(١) انظر من كتب جيمس خاصة

W. James, Pragmatism, A new name ; for some old ways of Thinking

The Will to Believe

أما «جون ديوى» فقد احتلت المشكلة الأخلاقية مكان الصدارة من فلسفته ، وكان هذا مما يميزه عن سالفيه ، وإن سايرهما فى فلسفتهما فحاول بدوره تطبيق مناهج العلم على التفكير الفلسفى ، واتفق معهما على أن الفكرة لاتكون صواباً ما لم تتحول إلى سلوك ناجح فى حياة الإنسان ، فالحق هو النتائج الموفقة التى تترتب على اعتناقه ، وجاهر «ديوى» بأن الفكرة هى اقتراح لحل إشكال ، أو خطة للتغلب على صعوبة ، أو مشروع للتخلص من مأزق ، فهى فى كل الحالات أداة للعمل ، وبمقدار نجاحها فى توجيه سلوك الإنسان بمقدار حظها من الصواب .

وصرح «ديوى» بأن الحق هو التحقق من منفعة الفكرة بالتجربة ولا يمكن أن يكون شيئاً آخر ، والحياة عنده توافق بين الفرد وبيئته ، فالعقل أداة لترقية الحياة وليس وسيلة للمعرفة ، وصواب المعتقد مرهون بأثره أى « بقيمته المنصرفة » كما قال جيمس من قبل ، وأصبح صواب الفكرة أو المبدأ معناه تكيفه مع حياة الآخرين ومعتقداتهم لامع حياة صاحبه العملية وحدها ، والفكر فى كل صورها — ابستمولوجيا أو أخلاقياً أو غير ذلك — أداة لخدمة الحياة ، والإنسان لا يزاول التفكير متى جرت حياته لينة ناعمة ، وإنما يباشر التفكير حين يعوق رغباته عائق فيفكر لكى يتخلص من هذا العائق ويتغلب عليه .

وفى ضوء هذه النظرة وضع ديوى فلسفته الأخلاقية ، وحدد فيها مكان المثل الأعلى.فطبق مناهج البحث العلمى على القيم من حق وخير وجمال وانتهى إلى رفض مذاهب الأخلاقيين السابقين من المثاليين العقليين ، والواقعيين من التجريبيين والوضعيين على السواء ، هاجم المثالية لأن الأخلاق قد تحولت على يد المثاليين إلى علم صورى بعيد عن الواقع ، إذ ردوه إلى مجموعة من المبادىء الثابتة المطلقة يفرضها فلاسفة الأخلاق وهى أبعد ما تكون عن واقع الحياة ومقتضياتها ، وأنكر محاولتهم كشف غايات قصوى ومبادىء عليا ثابتة تتخطى الزمان والمكان ولا تتغير بتغير الظروف والأحوال ، وأنكر «ديوى» مذاهب النفعين من التجريبيين لأنهم ردوا الأخلاق إلى تحقيق

مصالح ذاتية ورغبات شخصية ، وأن حمد لهم تعليق الأخلاقية على نتائج الأفعال دون بواعثها ، وسلم بأن القيم الأخلاقية تظهر على الدوام متصلة برغبة أو مصلحة (كما قال برترندرسل) ، ورفض موقف الوضعيين من الأخلاقيين لأنهم يردون المثل العليا إلى المجتمع و«ديوى» يرفض رد المثل والمبادىء إلى سلطة خارجية ، فهى عنده ليست من وضع الفلاسفة كما قال المثاليون ولا هى وليدة اجتماع الناس بعضهم ببعض كما قال الوضعيون ولا هى من وحى السماء كما يقول رجال الدين ، وإنما تنشأ المثل العليا نتيجة لظروف الإنسان ، تنبعث من محيطه وتهدف إلى تغيير حياته ، وهى تتغير وفاقاً للظروف ، لأنها مجرد أدوات يستخدمها الإنسان لخدمة حياته . إن مذهب الذرائع عنده يقول إن الأفكار والمثل والمبادىء مجرد ذرائع ، ووسائل يستعين بها الإنسان فى توجيه سلوكه إلى حيث تتحقق مطالبه وغاياته.

وبهذا رفض ديوى التسليم بوجود مبادىء ثابته فى التقاليد الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والدينية والعلمية ، ونزع إلى الإصلاح الذى يغير من كل شىء حتى يجعله ملائماً لظروف الحياة متمشياً مع روح العصر الصناعى الجديد ، وقيم الأخلاق ومثلها تنشأ نتيجة المواقف التى يقفها الفرد إزاء المشاكل التى تعترضه ، والفرد فى هذا النشاط يستهدف المستقبل . فيهتم بنتائج مواقفه التى تغير أوضاع الأشياء وتساعد على حل المشكلات التى تعترضه .

وقد نشأ عن هذا أن الخير قد أصبح خطة يراد بها تخليص الإنسان من ورطة ، أو إنقاذه من موقف مغلق ، وارتبطت قواعد الأخلاق ومثلها بالمواقف التى نعالجها ، ومن هنا تعذر وضعها مقدماً أواعتبارها عامة مطلقة ثابتة أو أوامر قصوى كما يزعم المثاليون ، بهذا تصبح الفلسفة الخلقية أداة كد وجهاد ونشاط ، وكان الخطأ عنده حصرها فى مثل أعلى أو مثل تهبط من السماء أو يفرضها المجتمع أو يضعها الفلاسفة ويلزم بها الناس ، إن «ديوى» لايهتم بالحقائق أو القيم فى ذاتها لأنها عنده أدوات للنجاح فى الحياة ، ووظيفتها أن تحقق للإنسان أهدافه ومطالبه فى مجتمع صناعى ديمقراطى كالمجتمع الأمريكى :

هذه هى الفلسفة العملية التى تأثر أصحابها عند وضعها بالبيئة الأمريكية الصناعية التى عاشوا فيها ، فجاءت فلسفتهم تعبيراً عن عصر الإقبال على الصناعة والإنتاج الضخم وإن كان هذا الوصف يثير الضيق فى نفوس الفلاسفة الأمريكيين ، أشار إلى هذا «كورنفورث» Cornforth وجورج سنتيانا Santayana ✝ ١٩٥٢ بل وجه هذا النقد «برتراندرسل» المولود عام ١٨٧٣ Russell فضاق «ديوى» حتى قال إن القول بتأثير الفلاسفة ببيئتهم الاجتماعية التى عاشوا فيها يبرر اتهام «رسل» بأن فلسفته تعبر عن الارستقراطية البريطانية لأنه من طبقة اللوردات — واعترف « رسل » بأنه لايبرأ من تأثير بيئته الارستقراطية ، وهذا هو اتهام الشيوعيين له ، ولم يكن إنكار الاتهام ممكناً لأنه ارخ الفلسفة الغربية فى مجلد ضخم[1] أثبت فيه أن الفلاسفة نتاج لبيئتهم الاجتماعية .

ولبيان تهافت هذه النظرة يكفى أن يكون الخير فى نظر هؤلاء العمليين كالسلعة المطروحة فى الأسواق ، قيمتها لاتقوم فى ذاتها بل فى الثمن الذى يدفع فيها فعلا ، فالحق أو الخير فيما يقول جيمس كورقة النقد تظل صالحة للتعامل حتى يثبت زيفها ، ولم يجد أصحاب البرجمانية غضاضة فى النظر إلى الحق أو الخير كما ينظرون إلى السلعة التى تطرح فى الأسواق ، هذه هى العقلية الأمريكية فى الفلسفة وفى الأخلاق وفى السياسة وفى كل مجال[2]

(د) موقف الاشتراكية المعاصرة من المثل الأعلى :

حسبنا فى الحديث عن الاشتراكية أن نقف قليلا عند الماركسية وتطبيقات اشتراكيتنا العربية :

يقف المثل الأخلاقى الأعلى عند الماركسية على هامش فلسفتهم ، اعتقاداً منهم بأن المجتمع — أى مجتمع — يسير وفاقاً لقوانين موضوعية تشبه قوانين العلوم الطبيعية وتتمثل فى الصراع الطبقى والذى ينشأ بسبب ملكية قلة من الأفراد لوسائل الإنتاج ، وبالتالى سيطرتهم على الآخرين واستغلالهم

---

(١) هو كتاب Hist. of Western Philos.

(٢) فصلنا بيان ذلك فى الفصل الذى عقدناه على الفلسفة العملية فى كتابنا السالف الذكر

لصالحها ، ومصير هذه الطبقة المستغلة أن تتوارى حتماً بين التاريخ ، لتأخذ مكانها طبقة صاعدة جديدة ، فتنشأ وفاقاً لذلك أساليب ثقافية ونظم سياسية ومثل عليا جديدة تعبيراً عن إرادة التطور الحتمي ، وبهذا فسرت الماركسية التاريخ تفسيراً اقتصادياً — وهذه هي المادية التاريخية — فالأحوال الاقتصادية في أى مجتمع ، وفى أية مرحلة من حياته ، هى التى تكيف تفكير أهله ، وتحدد أساليب حياتهم وأسباب تطورهم ، فالواقع المادى الذى يرتد إلى الظروف الاقتصادية هو الذى نشأ عنه عالم العقل من معان ومفاهيم وقيم عليا .

وقد شاركت الماركسية كل المذاهب الواقعية — وقد أسلفنا الحديث عن نماذج منها — فى الاعتقاد بأن المثل الأخلاقى الأعلى نسبي متغير ، وخالفتها جميعاً فى ربطه بالوضع الاقتصادى الذى يمر بالمجتمع — بل بكل طبقة من طبقاته فى أى مرحلة من مراحل حياتها ، إن المثل الأعلى «مرحلى» وليس ثابتاً مطلقاً كما تصور المثاليون .

وما من شك فى أن للنظام الاقتصادى فى أى مجتمع تأثيره فى أفكار أهله ومثلهم العليا ، ولكن أثر الفكر فى ترجيه الحياة المادية لا يمكن إنكاره ، إن بين الفكر والمادة تفاعلا لا يخفى ، فالضيق من سوء النظام الاقتصادى نشأت عنه فلسفة الماركسيين ، ولكن هذه بدورها قد أحدثت ثورات عارمة فى كثير من البلاد ، بل إن الفكر أعمق من المادة تأثيراً فى توجيه الفرد وتشكيل المجتمعات .

وهذا هو الذى بدا فى تطبيقات اشتراكيتنا العربية ، وفيها احتل المثل الأخلاقى الأعلى مكاناً ملحوظاً ، فهى وإن استندت إلى مقومات مادية ، ترى أن الحوافز الروحية هى وحدها القادرة على أن تمنح التقدم «أنبل المثل العليا وأشرف المقاصد» ومن هنا جاءت أهمية العقيدة الدينية

وإذا كانت الماركسية فى وضعها الراهن تستند إلى دكتاتورية البروليتاريا ، فان اشتراكيتنا العربية تتمثل سياسياً فى الديمقراطية ، وهى توكيد سيادة

الشعب بتحرير الموطنين من كل صور الاستغلال ، كما تتمثل الحرية اجتماعياً فى الاشتراكية التى تتطلع إلى مجتمع الكفاية والعدل ، وفى كل هذا عاش الإيمان بالمبادىء الإنسانية السامية التى كتبتها الشعوب بدمائها فى ميثاق الأمم المتحدة – كما ورد فى الميثاق الذى أقره المؤتمر الوطنى للقوى الشعبية بالقاهرة فى ٣٠ يونيو سنة ١٩٦٢ .

هذا مجمل ما يقال فى موقف الفلسفات الواقعية من المثل الأعلى ، تخيرنا من مجالاتها أربعا تمثلت فى فلسفة النفعيين من الانجليز فى القرن التاسع عشر ، وفى فلسفة الوضعيين من الفرنسيين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وفى فلسفة العمليين من الأمريكان فى القرن العشرين ، وفلسفة الاشتراكيين فى وقتنا الحاضر ، ونريد أن نعقب على هذا بالحديث عن موقف الفلسفات المعارضة للواقعية من المثل الأعلى ، ونعنى بها فلسفة العقليين الحدسيين من المثاليين ، فنتحدث عن المثالية الكلاسيكية كما بدت فى المانيا على يد « كانط » ١٨٠٤+ Kant ثم نبين عن التعديلات التى أدركت هذه المثالية على يد أصحاب المثالية المحدثة من الانجليز ابان القرن العشرين .

موقف المثالية التقليدية فى فلسفة كانط :

قلنا إن المثاليين على اتفاق فى أصول نزعتهم المثالية وإن اختلفوا فى تفاصيل مذاهبهم ، ومؤدى النزعة المثالية أن وظيفة الفلسفة الخلقية وضع المثل العليا التى ينبغى أن يسير بمقتضاها السلوك الإنسانى ، وهذه المثل مبادىء عامة يتساوى الناس فى شتى طبقاتهم وجنسياتهم فى ضرورة الالتزام بها فى تصرفاتهم ، وهى مستمدة من طبيعة العقل ومسايرة للجانب الأسمى فى طبائع البشر ، ونعنى به الجانب العاقل الذى يميز الإنسان من سائر الكائنات ، ومن هنا قيل إن المثل العليا تعبر عن أقصى مطالب الكمال الذى ينشده كل إنسان يريد أن يرتفع عن حيوانيته ويعيش كاملا ما استطاع إلى ذلك سبيلا .

وللابانة عن مجمل المثالية نمهد بكلمة توازن فيها بين موقف الواقعيين وموقف المثاليين ، وتوضح نظرة كل منهما إلى الضمير ، وهو الشعور

بالالزام الخلقى الذى يحدد ماينبغى أن تأتيه أو تتجنبه من أفعال، وليس الواجب إلا العمل وفاقا للقانون الخلقى الذى يسير بمقتضاه سلوك الانسان ، أما الواقعيون فينظرون إلى القانون الخلقى نظرة آلية ميكانيكية ، فهو عندهم أمر مشروط أى مقيد بغاية ، أى شرط صوابه استناده إلى غاية فى الذهن يراد تحقيقها كقولنا افعل الخير تحقق نفعا ، ففعل الخير هنا مرهون بنتائجه ، وهى تحقيق النفع ، أما المثاليون فيقولون افعل الخير لذاته أو أد الواجب لذاته أى بصرف النظر عن نتائجه نافعة كانت أو ضارة ، ومن هنا كان القانون الخلقى عند المثاليين أمرا مطلقا يطاع لذاته ، ويترتب على هذا أن تكون قيمة القانون الخلقى عند الواقعيين خارجية ، وعند المثاليين ذاتية باطنية ، والفضيلة عندهم تتضمن قيمتها فى باطنها ، وتحمل مبرراتها فى ذاتها وليست كما يقول الواقعيون مرهونة بنتائجها فى تحقيق المنافع أو دفع المضار ، والقانون الخلقى عند الواقعيين مجرد تعميم من خبرات اللذة والألم أو المنفعة والضرر عن طريق استقراء الحالات الجزئية ، بينما يرى المثاليون (المتزمتون) انه مستمد من العقل دون استفتاء الواقع أو الالتجاء إلى التجربة ، واتيان الخير عند الواقعيين تعوقه متاعب وصعوبات ولهذا مست الحاجة إلى وجود جزاءات خارجية تغرى بفعل الخير ، وتخيف من ارتكاب الشر ، رأى « بنتام » انها قد تكون بدنية أو عرفية اجتماعية أو سياسية قانونية أو دينية تتمثل فى تعميم الجنة وعذاب الجحيم ، وزاد جون ستورت مل + ١٨٧٣ Mill جزاء خامسا هو تأنيب الضمير أو ارتياحه عند فعل الخير ، أما المثاليون فيرون أن الجزاءات قد تكون مفسدة للاخلاق . فالواجب يطاع لذاته ومن هنا قيل إن المثالية فى صورتها المتزمتة تتطلب نوعا من الفداء والبطولة ، بينما هى فى مذاهب الواقعيين متواضعة تقنع بتحقيق السعادة لاصحابها ، فمن اتى الخير تقاضى الثمن من رضاء الناس أو نعيم الجنة أو راحة الضمير أو غير هذا من جزاءات .

وقد وضحت معالم المثالية حديثا فى مذهب اخلاقى شامخ عميق بدا عند امام الفلسفة الخلقية الحديثة « كانط Kant وكانت قاعدة السلوك عند الواقعيين جميعا هى رغبة الانسان فى تحقيق المنافع وتفادى المضار ، فأحل

« كانت » القانون الاخلاقى مكان هذه الرغبة ، كان المبدأ الذى يهيمن على جميع الرغبات عند الواقعيين هو مبدأ حب الذات الذى نشأ عن غريزة المحافظة على البقاء ، وهى التى تهيمن على دوافع الانسان ورغباته وشهواته ، أما المثاليون فانهم يلحون فى استبعاد الرغبات فى كل صورها أساسا للمثل الأعلى أو باعثا على اتيان الواجب ، فان السلوك الاخلاقى عندهم ينبغى أن يسير بمقتضى القانون الاخلاقى ، أو وفاقا لمبدأ الواجب الذى يمليه العقل ، ولا يصدر قط عن رغبة أو ميل أو شهوة أو هوى أيا كان لونه ، لأن مبدأ الواجب عندهم يطاع لذاته بصرف النظر عما يترتب عليه من نتائج وآثار ، وعما ينتظر أن ينجم عنه من جزاءات ، بهذا يأمن الانسان التعصب لمصالحه ، ويتحرر من دوافع الأثرة ونوازع الشهوة ، إنه يسقط من حسابه نتائج سلوكه وجزاءاته . ولا يهم الا بمبدأ الواجب بهذا يستطيع أن يجعل قاعدة سلوكه قانونا عاما لكل إنسان فى كل زمان ومكان ، وعندئذ يصبح المثل الأعلى غاية موضوعية يتوخاها الإنسان بما هو انسان ، وهذه هى عمومية المثل الأعلى فى نظر المثاليين المتزمتين من أمثال « كانط » فان مبدأ الواجب عند هؤلاء يطاع لذاته ، ولا يكون قط استجابة لرغبة شخصية أو مصلحة ذاتية ، وهذا من أخص شرائطه التى لا يستقيم بدونها ، من أجل هذا صرح « كانط » بأن أفعال الإنسان لا يكفى لكى تكون خيرا أن تكون مطابقة فى نتائجها لمبدأ الواجب بل يتحتم أن تكون صادرة طبقا للواجب أى عن احترام عقلى لمبدأ الواجب فى ذاته ، فالتبرع ببناء مستشفى لعلاج الفقراء من المرضى عمل خليق بالثناء وهو خير فى كل حالاته فى نظر الواقعيين ؛ لأن المهم عندهم هو نتائج الفعل وآثاره ، أما عند امثال « كانط » فان مثل هذا العمل لا يعتبر خيرا متى كان الباعث عليه هو الرغبة فى اكتساب شهرة أو سمعة طيبة بين الناس ، أو كان الدافع اليه مأربا من المآرب الشخصية . أنه لا يكون خيرا إلا متى كان صادرا عن تقدير لمبدأ الواجب وحده ، بل لو صدر فعل طيب — كانقاذ غريق أو مساعدة محتاج — لو صدر عن مجموعة بواعث كان من بينها احترام الواجب ، لما كان هذا الفعل

خيرا إلا متى كان باعث الواجب وحده كافيا لصدور هذا الفعل ، وبغير هذا يكون الفعل خليقا بالثناء ولكنه يستبعد من نطاق الأخلاق .

ومعنى هذا أن قيمة المثل الأعلى تتوقف على الباعث الذى أدى إليه ، ولا تتعلق بالنتائج التى تنجم عنه ، فان الواجب هو ضرورة العمل بوازع من احترام الواجب ، وهذه قاعدة تقضى بالتصرف وفاقا للعقل ، أى بمقتضى قانون صالح لكل انسان ، فى كل زمان ومكان ، مستقلا عن رغباته الشخصية ومصالحه الذاتية ، ومن هنا يبدو الفارق بين الواقعيين من أمثال « رسل » والمثاليين من أمثال « كانط » وبهذا المعنى يمكن القول بأن القانون الاخلاقى يتعارض فى نظر المتزمتين من المثاليين مع دوافعنا الطبيعية ورغباتنا الشخصية ، لأنه يطاع لذاته . ويستمد من طبيعة العقل ومن ثم كان أمرا مطلقا وليس مشروطا، صيغته : افعل طبقا لقاعدة تستطيع فى نفس الوقت أن تجعلها قانونا عاما لكل إنسان فى كل زمان ومكان ، هذا قانون صورى ، هو خطاب موجه للبشرية كلها ، وبه تمتنع اباحة الاستثناء ، لأن الاستثناء يقضى إلى استحالة قيام المجتمعات المنظمة ، فان السلوك الاخلاقى هو الذى يمكن تعميمه من غير تناقض . أما السلوك اللاأخلاقى فان تعميمه ينتهى حتما بالتناقض .

تعديلات المثالية المحدثة فى إنجلترا المعاصرة (١) :

هذه اشارة مقتضبة للاتجاه المثالى كما يبدو فى فلسفة « كانط » ولكنا نبادر فنقول إن « كانط » لا يمثل اليوم الفلسفة المثالية على وجهها الصحيح ، لأن مثالية « كانط » تعد اليوم فى نظر المثاليين انفسهم مثالية متزمتة ، ومن أجل هذا حاول اتباع كانط والمعاصرون من المثاليين المحدثين أن

(١) فى شرح مذهب « كانط » انظر Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals
ترجمة وتحليل H.J. Paton

(٢) فى موقف أصحاب المثالية المحدثة فى انجلترا يمكن الرجوع إلى :

T.H. Green, Prolegomena to Ethics
J.S. Mackenzie, Manual of Ethics
J. Muirhead, Elements of Ethics.
F.H. Bradey, Ethical Studies.

R. Metz, A K Hundred years of British Phrlos. وقد ترجمه د. فؤاد زكريا : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام

يصححوا نظرته وأن يزيلوا عنها التطرف الذى شانها ، والتزمت الذى عابها ، وفى طليعة المعاصرين من المثاليين توماس هل جرين T.H. Green 1882 وجون ستورت مكترى + ١٩٣٥ وفرنسيس هربرت براولى + ١٩٢٤ F. H. Bradley وجون موير هيد + ١٩٤١ Muirhead ومن اليهم ، وهؤلاء من أعلام المثاليين الجدد الذين ضاقوا بتزمت المثالية الكانتية ، وحسبنا من التعديلات التى أدخلوها على هذه المثالية المتزمتة أنهم :

(ا) رفضوا استبعاد الرغبات والميول فى كل صورها باعثا على فعل الواجب ، لأن الكثير من أفعالنا الطيبة المتمشية مع المثل الأعلى الصحيح يصدر عن عواطف نبيلة وميول كريمة سامية ، ومن أتباع « كانط » المعجبين به من اتخذ موقفه السالف الذكر مجالا للسخرية ، فالشاعر المتفلسف شيلر + ١٩٣٧ F.E.S. Schiller لم يمنعه اعجابه بالفلسفة الكانتية من أن ينظم قصيدة فكهة يصور فيها باحثا اخلاقيا يقول لفيلسوف كانتى : انى أريد أن اخدم اصدقائى بباعث من الرغبة فى خدمتهم والشعور بمحبتهم ولكن وا أسفاه فانى أقوم بخدمتهم بوازع من حبى لهم ، ولهذا يتنازعنى الشك فى قيمة خدماتى لهم من الناحية الاخلاقية ! انى وفاقا لمبدأ الواجب عند « كانط » لا أكون فاضلا لأن شرط العمل الفاضل عنده أن يصدر عن العقل وحده ، ولا يصدر قط عن شعور أو ميل أو رغبة أو محبة ! فيقول له الفيلسوف الكانتى مؤكدا مذهب استاذه « كانط » إن شئت أن تتصرف بمقتضى القانون الاخلاقى فلا بد من أن تشمئز مما تفعل من وجود الخير ، ان هذا القانون يقضى بأن تمقت اصدقاءك فى عناد ، وعندئذ تستطيع أن تخدمهم باشمئزاز ، وتكون فى هذه الحال متمشيا مع المثل الأعلى كما يتصوره « كانط » .

والواقع أن تصوير المذهب الكانتى على هذا النحو مبالغة لا تتفق مع حقيقة المذهب ، فان « كانط » لم يوجب على الرجل الفاضل أن يمقت الخير الذى يأتيه ، وكل ما أوحيه هو ان يتحاشى أن يصدر فى أفعاله عن مشاعر وعواطف وميول ووجدانات ، لأن هذه كلها ترتد إلى الحساسية المتغيرة ومن ثم لا تصلح أن تكون أساسا لقيام قانون اخلاقى كلى عام مطلق .

ومع هذا فان المعاصرين من المثاليين الجدد قد رفضوا ارجاع الفعل الفاضل إلى العقل وحده ، واباحوا إمكان صدوره عن عواطف نبيلة وميول سامية كريمة .

(ب) وكان من دلالات التزمت فى المثالية الكانتية تحريم الاستثناء من القاعدة الخلقية ، قال المعاصرون من المثاليين الجدد إنه لا توجد قاعدة اخلاقية تبلغ من القداسة حدا يمنع من أن تستثنى منها بعض الحالات ، فان القانون الاخلاقى قد وضع من أجل الانسان ، ولم يخلق الإنسان من أجل القانون ، هذا يبرر قيام الاستثناء فى بعض الحالات ، بشرط ألا يكون الاستثناء من أجل مصلحة شخصية أو منفعة ذاتية .

بل قالوا إن الكثير من الأفعال الإنسانية لا يعتبر خيرا إلا لمجرد أنه استثناء من القاعدة العامة . فالاستشهاد فى سبيل الوطن خير لأن تعميمه مستحيل ، ولو عممنا الاستشهاد من أجل الوطن ففرضناه قانونا عاما لكل الناس لما بقى فى الدنيا وطن يمكن الاستشهاد فى سبيله .

وإذا كانت المثالية المتزمتة تفسر الواجب بأنه أمر مطلق ، فان « وليم ديفيد روس » يقول بوجود أوامر والزامات قد يتعارض بعضها مع بعض ، وعندئذ يتحتم على الإنسان أن يكسر قاعدة من أجل قاعدة أسمى ، أو أن يغفل واجبا من أجل واجب أعلى ، فالواجب الذى يقضى بالتزام الصدق يتنافى حتما مع واجب وطنى آخر يبيح للأسير أن يكذب على آسريه من الأعداء إذا طلبوا إليـه أن يفشى أسرار معركة حربية . قد يترتب على إفشائها دمار الوطن . فاذا كان « كانط » يرى أن الكذب لا يمكن اباحته فى أى ظرف من الظروف . أكد « روس » ضرورة اباحة الكذب فى مثل الحالة السالفة الذكر .

ولكن ما شرط الاباحة ؟ لاباحة الخروج على القاعدة الخلقية شرطان ، أولهما هو ألا يكون الاستثناء من أجل مصلحة شخصية كما قلنا من قبل ، وثانى الشرطين أن يكون فى الامكان تعميم كسر القاعدة فى كل ظرف مشابه ، وعندئذ يصبح كسرها نفسه قانونا ، فلا يكون من أجل نزوة

أو شهوة أو هوى كما فطن إلى هذا جيمس مل . J. Mill فالقانون الاخلاقى يقضى بالتزام الصدق ، ولكن هذا لا يتنافى مع اباحة الكذب متى كان فى الكذب انقاذ لحياة انسان ، فاذا لجأ إلى بيتى رجل يخشى أن يغتاله عدو فتاك ، كان من واجبى إذا سألنى عنه هذا العدو ألا أصدقه القول وكسر قاعدة الصدق على هذا النحو يصبح هو نفسه قاعدة توجب الكذب فى مثل هذا الظرف .

(ج) ولكن أكبر التعديلات التى ادخلها أصحاب المثالية المعاصرة على المثالية القديمة المتزمتة ، يبدو فى ادخال العنصر القومى على المبادىء الانسانية الرفيعة ، أن الواجب مبدأ إنسانى رفيع ، يدين به مواطن عالمى يتخذ الكرة الأرضية كلها وطنا له ، وليس فيه اشارة إلى عنصر قومى وطنى وقدكان هذا معقولا فى عصر « كانط » (القرن الثامن عشر) أما اليوم فان الشعوب تغلى بالعصبية القومية فاغفال هذا العنصر من مقومات المثل الأعلى سذاجة إن لم يكن ضلالا مبينا .

تصورت المثالية الكلاسيكية الكمال ممثلا فى إنسان يعيش وفاقا لمبادىء إنسانية خالصة ، ولم تنظر إليه باعتباره مواطنا صالحا ، طالبته بأن يؤدى الواجب لذاته دون نظر إلى نتائجه وآثاره ، أما المثالية الجديدة فى عصرنا الحاضر فتنظر إلى الإنسان باعتباره فردا فى أسرة ومواطنا فى أمة وإنسانا فى مجتمع بشرى ، فتجمع بهذا بين المبادىء الإنسانية والنزعات القومية ، ومن ثم توجب على الإنسان أن يغرق مصالحه ورغباته فيما لاسرته ووطنه من مصالح ومطامع ، وفى المجتمعات الراقية يجد الفرد أن رعايته لقومه وحرصه على مصالح وطنه يتضمن رعايته لمصالحه الشخصية ومطامحه الذاتية ، ويحرص أصحاب المثالية الجديدة على القول بأن رعاية الفرد لمصالح أمته لا تطمس فرديته ، وتقضى على استقلال شخصيته ، وتوجب عليه الفناء فى المحيط الذى يعيش فيه ، كما يحدث فى المجتمعات البدائية أو الدكتاتورية ، فان المثالية الجديدة ديمقراطية من حيث أنها تكفل للفرد فرديته واستقلال شخصيته ، وتصون له حرياته ، مع الحرص على أن

يكون فى نفس الوقت مواطنا أمينا على مصالح قومه ، يلبى نداء وطنه كلما دعا الداعى إلى ذلك حتى ليبدو وكأنه يعمل بوحى الجماعة التى ينتمى إليها، وهكذا اثبتت المثالية الجديدة أن الفردية لا يتحتم أن تقوم على الانانية ، ولا أن تتنافى مع التضحية من أجل المجموع .

هكذا بدا تطور المثل الأعلى فى تاريخ الفكر الفلسفى . ويؤرخ لهذا التطور « بوجليه » Bouglé فيقول إن المثل الأعلى قد بدأ عند القدماء فى صورة « الحكيم » وهو فيما يقول أميلى بربيه E. Bréhier كائن مثالى يجمع كل صفات الكمال ويكاد يكون فوق مستوى البشر ، ثم تمثل فى العصور الوسطى التى سادتها المسيحية فى أوربا فى صورة القديس المتبتل الزاهد ، وهو أبعد ما يكون عن الولاء للوطن الذى ينتمى إليه ، ثم بدا المثل الأعلى فى العصر الحديث فى صور شتى يعتمد فى الكثير منها على العقل الذى يضبط الشهوة ويحد من جموحها ، ثم سرعان ما تصبح مشكلة المثالية فى وقتنا الحاضر اجتماعية بعد أن كانت فلسفية ميتافيزيقية . فينصرف البحث عن مدى الاتساق أو التعارض بين المثل الأعلى وطبيعة الإنسان . إلى البحث فى مكان الإنسان من الجماعة التى ينتمى اليها . وسرعان ما استقر الرأى على أن المثل الأعلى يتمثل فى وقتنا الحاضر فى المواطن الصالح ، وهذا المواطن فيما يقول Bouglé استاذ علم الاجتماع بالسربون — لا يرضى عن نفسه ويتمتع بالسلام الباطنى متى كانت الهيئة الاجتماعية التى ينتمى إليها مريضة لأنه يحرص على أن يضمن لمثله الأعلى البقاء فى هذه الهيئة التى تكون ملكا مشتركا لافرادها وثمرة لجهودهم متعاونين .

هذه هى أهم خصائص المثالية الجديدة فى وقتنا الحاضر ، بدا الكمال المثالى فيها مزاجا من مبادىء إنسانية ونزعات قومية .

نيتشة بعيد النظر فى القيم الاخلاقية :

هذه هى أظهر وجوه الخلاف بين طوائف الفلاسفة فى تصور المثل الأعلى ، وقد يظن ظان أن المثل الأعلى بهذه الخلافات قد فقد قيمته مع أن الواقع الذى لا سبيل إلى تجاهله هو أن طوائف الواقعيين من التجربتين

والوضعيين ومن إليهم ، وطوائف المثاليين من عقليين وحدسيين ، لم يقع بين معسكراتهم خلاف بشأن احترام المثل الأعلى واحاطته بالولاء والتقدير . وانما كان الخلاف الذى نشب بين هذه الطوائف خلافا فى تفسير المثل الأعلى وتصور طبيعته وتحديد شرائطه . وبعد هذا الخلاف فى التفسير يلتقون جميعا تحت راية واحدة . هى راية المثل الأعلى ، فيحيطه كل منهم بالتقدير والتقديس وان اختلفت معانيه فى اذهانهم ، فجميع مدارس الفلاسفة كانوا على اتفاق فى تبنى القيم الاخلاقية التى عرفت فى الأديانوعند مختلف الشعوب.فالأمانة والصدق وعزة النفس ونحوها ظلت فضائل فى نظرجميع الاخلاقيين واقعيين كانوا أومثاليين ،والخيانةوالكذبوالخسة ونحوها ظلت رذائل فى نظر جميع الاخلاقيين برغم الخلافات التى أشرنا اليها عند تصورهم المثل الأعلى ، أن الخلاف الذى قام بينهم كان مقصورا على تفسير القيم الاخلاقية أو المثل العليا تفسيرا عقليا حدسيا أو تجريبيا واقعيا ، فترتبت على هذا الخلاف خلافات أخرى تبدو عند تحديد معنى المثل الأعلى وشروطه ومقوماته وخصائصه ، ووراء هذه الخلافات يلتقى جميع الاخلاقيين عند احترام المثل الأعلى واحتضان القيم الاخلاقية المعروفة — فالواقعيون من أمثال « جون ستورت مل » كانوا يشعرون بنقص القانون الاخلاقى المعتمد فى عصرهم ، ومن أجل هذا نزعوا إلى تعديله حتى يزول عنه النقص الذى يشوبه ، ولكن التعديلات التى ادخلوها على هذا القانون لا تمس جوهره ، وإذا صدق هذا عن الواقعيين كان أصدق فى حال العقليين من المثاليين ، بل إن هؤلاء قد اعتبروا انفسهم واعتبرهم الناس حماة القيم الاخلاقية المعروفة وحراسها .

وإذا كان « فتجنشتاين Wittgeestein ١٩٥١ + إمام الفلسفة التحليلية يقول عن المثل الأعلى أو « القيمة » : ليس فى العالم قيمة ، وإذا وجدت قيمة كانت بغير ذات قيمة . وإذا كان « آير » Alfred Ayer إمام للوضعية المنطقية فى انجلترا يقول إن المثل العليا تعبيرات عن انفعالات

نفسية تشبه ثرثرة الطفل التي يعبر بها عن دوافعه ووجداناته ... فان هذه الحملة كانت موجهة لتصور المثاليين من العقليين والحدسيين للمثل الأعلى ، وليست سخرية ولا هجوما على المثل الأعلى فى كل صوره . ولكن النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، قد شهد فيلسوفا ألمانيا جريئا ، أعلن تمرده على القيم المعروفة وثورته على تصور المسيحية للفضائل والرذائل ، ذلك هو « فردريك نيتشه ✝ ١٩٠٠ Nietzsche وهو الذى طالب باعادة النظر فى القيم الاخلاقية وانتهى من ثورته إلى قلب الأوضاع التى جرى عليها الناس وأكدها الاخلاقيون من قديم الزمان . ومن الخير أن نقف عند هذا الفيلسوف الشاذ الذى صور المثل الأعلى فيمن سماه بالسوبرمان ، وبدا فى صورة الطاغية المستبد الأنانى الجبار الذى يعتصم بالظلم والقسوة والجبروت ، ويحتقر الصبر والحلم والدعة . ويطالب بالقضاء على الضعفاء والمرضى والمحتاجين ... إلى آخر دعوته المعروفة .

ولفهم مذهبه يحسن بنا أن نعرف شيئاً عن الجو العقلى الذى عاش فيه نيتشه ، وحسبنا من هذا الجو ظهور نظرية التطور عند « داروين » وتأثر نيتشه بها ، ذلك أن «داروين» قد قرر أن الكائنات قد نشأت بالانتخاب الطبيعى آلياً عن طريق التنازع على البقاء مما أدى إلى انقراض الضعيف وبقاء الأصلح ، وصرح داروين بأن نظريته تطبق على حياة الهمج من الناس فى نضالهم من أجل البقاء ، ولكنها تبطل فى حياة الشعوب المتمدينة التى وجدت أن من النبل أن تساعد الضعيف والمحتاج على البقاء ، فاذا كان الفرد فى المجتمعات البدائية لا يقوى على البقاء إلا متى أوتى القوة والشجاعة والعزم والإرادة ، فانه فى المجتمعات المتمدينة يستطيع أن يبقى وإن أعوزته هذه الصفات ، لأن المدنية تقاوم قانون الانتخاب الطبيعى فتعمل على إبقاء المريض والضعيف والمجنون والمحتاج ، بكل ما أوتيت من جهد ، تعد الأطباء وتبنى المستشفيات من أجل المرضى وتسن من القوانين ما يكفل مساعدة المحتاج وتمكينه من الحياة الكريمة ، ويقول داروين فى كتابه تسلسل الإنسان Descent of Man إن تطبيق قانون الانتخاب الطبيعى على الأخلاق

كفيل بالقضاء على هذا التعاطف الإنسانى ، لأنه يفضى إلى ترك الناس يتصارعون حتى ينقرض الضعيف ويبقى الأقوى ، بهذا يقضى هذا القانون على أنبل جزء فى طبائع البشر ، ويرد الناس إلى شريعة الغابة .

هكذا بدا التعاطف الإنسانى عند «داروين» أنبل من قوانين النزاع من أجل البقاء . فأشفق من تطبيق قوانين التطور على الأخلاق فى حياة الإنسان مخافة أن تقضى على أنبل جزء فى طبيعته ، وتابعه فى هذا أنصار مذهب التطور فى انجلترا وأشياع الفلسفةالوضعية فى فرنسا ودعاة النظرية الاشتراكية فى المانيا هؤلاء جميعاً رفضوا معه العقيدة المسيحية وأنكروا مبادئها ولكنهم مع هذا لم يهاجموا الأخلاق التى تواضع عليها الناس من قديم الزمان ، فأكبروا من شأن التسامح والحلم والصبر والدعة والتعاطف الوجدانى ونحوه مما دعت إليه المسيحية وارتضاه الناس منذ أقدم العصور ، أما نيتشه فقد اعتنق نظرية التطور وأصر على أن يطبق قوانينها على الأخلاق وقيمها ، بمعنى أن تترك المبادىء الخلقية تتصارع وتتنازع من أجل البقاء ، فينقرض الضعيف ويبقى الأقوى ، تماماً كما يحدث فى عالم الحيوان ، كانت نتيجة هذا التطبيق مروعة ، إذ سرعان ما تحولت به فضائل المسيحية من إحسان وتضحية وصبر ومسكنة وطيبة وغيرها إلى رذائل ، وأصبحت القسوة والظلم والبغى والعدوان والمغامرة ونحوها فضائل تتجلى فيمن سماه بالسوبرمان — أى الإنسان الأعلى — وهو المثل الأعلى للإنسان عند نيتشه .

أرخ نيتشه أخلاق الإنسان منذ ماضيها السحيق وانتهى إلى القول بأنها صنفان : أخلاق عبيد وأخلاق سادة ، تتمثل الأولى فى أخلاق المسيحية من صبر وحلم ودعه وطاعة ونحوها ، وتتمثل أخلاق السادة فى إرادة القوة والعزم واحترام الظلم والقسوة والمغامرة وكراهية النفاق والميل إلى الظفر فى ميادين الكفاح والبطش بالضعفاء فى غير رفق ولا رحمة ، فأحيا «نيتشه» بهذا موقف السوفسطائية القديم وكان فى كل هذا يقيم الأخلاق على الأثرة أو الأنانية وتوكيد الذات [1] .

---

(١) انظر فى هذا الموقف ونقده خاصة

W.R. Sorley (1) Recent Tendencies in Ethics
(2) Ethics of Naturalism

حسبنا هذا إيضاحاً للمثل الأعلى كما تصوره رجل مصاب في جسمه وفى عقله ، أجل فقد قضى «نيتشه» حياته يعانى آلام مرض وراثى فى جسمه ويكابد من متاعب صرع أصابه فى عقله ، فالتمس مثله الأعلى فى دنيا المغامرة واقتحام الأخطار والفتك بالضعفاء وقهر المنافسين والسير على جثثهم فى غير رفق ولارحمة ، وارتد بالبشرية إلى شريعة الغابة ، ونسى أن الفضائل السلبية التى هاجمها فى عنف — كالتضحية والصبر والتعاطف — قد تتطلب من قوة النفس أكثر مما تتطلب الصفات الإيجابية التى مجدها وأعلى من شأنها، وإن تنمية الشهوات رواء ظمئها قد يثير من الآلام فوق ما يثيره ضبطها والحد من طغيانها .

والإنصاف يقتضينا أن نقول إن ثورة نيتشه لاتعنى أنه يؤيد النزعة اللا أخلاقية التى قيل خطأ إن لها مؤيدين فى تاريخ الفكر الأخلاق ، فان نيتشه وأمثاله كانوا يثورون على القيم المعروفة فى عصرهم . اعتقاداً منهم فى فسادها ، وتطلعاً إلى بناء قيم أصح وأسلم

ولكن هجوم «نيتشه» كان منصباً على المسيحية ، فماذا كان المثل الأعلى فى العقيدة المسيحية . . ؟

موقف المسيحية من المثل الأعلى :

يتجلى المثل الأعلى المسيحى فى القديس المسيحى ، ذلك الذى يقضى حياته كلها فى التأهب للآخرة فيعيش زاهداً فى طلب الدنيا أوراهباً يعتزل الناس فى دير متحلياً بصفات الدعة والمسكنة والحلم والصبر ولين الجانب ونحو هذا من فضائل سلبية ، بل يتقبل ظلم الناس ويتحمل إهاناتهم راضياً مسروراً ، بل لا يقنع بهذا وإنما يروض نفسه على حب ظالميه واعدائه والمعتدين عليه ويستغفر ربه من أجلهم ، هكذا كانت عظة المسيح لحوارييه على الجبل ، تلك العظة التى يقول عنها مؤرخو المسيحية أنها ارتفعت بالمسيحية إلى قمم شاهقة من الروحانية ، يقول المسيح فى خطبته على الجبل[1]

---

(١) انجيل متى فى العهد الجديد الاصحاح الخامس .

سمعتم أنه قيل عين بعين وسن بسن (يقصد ما ورد فى التوراة» وأما أنا فأقول لكم : لا تقاوموا الشر « بل من ظالطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضاً ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضاً ، ومن سخرك ميلا واحداً فاذهب معه اثنين ؛ من سألك فاعطه ومن أراد أن يقترض سيئك فلا ترده ، سمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك وأما أنا فأقول لكم ، أحبوا أعداءكم باركوا لاعنيكم ، أحسنوا إلى مبغضيكم صلوا لأجل الذين يسيئون إليكم لكى تكونوا أبناء أبيلكم الذى فى السموات ، فانه يشرق شمسه على الأشرار والصالحين ، ويمطر على الأبرار والظالمين ، لأنه إن أحببتم الذى يحبيكم فأى أجر لكم ، أليس العشارون يفعلون ذلك ؟ وإن سلمتم على إخوتكم فقط فأى فضل تصنعون أليس العشارون أيضاً هكذا ؟ فكونوا أنتم كاملين كما أن أباكم فى السموات هو كامل» .

هذا هو الكمال الذى يتجلى فى المثل الأعلى فى المسيحية ، فما موقف الإسلام من المثل الأعلى .

موقف الاسلام من المثل الأعلى :

حسبنا من الحديث على هذا الموضوع المستفيض جانب واحد يتصل بما أسلفناه ، لقد صورت المسيحية المثل الأعلى فى القديس المتبتل الزاهد الوادع الصبور الحليم ، وصوره نيتشه فى السوبرمان الطاغية الأنانى المتغطرس المتجبر ، أما الإسلام فلم يصور المثل الأعلى فى إنسان ، بل صوره متمثلا فى الله سبحانه وتعالى ، وفيه تعالى تجتمع من الكمالات المطلقة أقصى ما يستطيع عقل بشرى أن يتصوره ، ومن تطلع من الناس إلى مثل أعلى يهتدى بهديه ، كان عليه أن يقتدى بالله تعالى فى صفاته الحسنى ، يقول تعالى (١) ولله المثل الأعلى ويقول (٢) وله المثل الأعلى فى السموات والأرض وهو العزيز الحكيم .

---

(١) سورة النحل آية ٦٠

(٢) سورة الروم آية ٢٧

وإذا كانت الرحمة فى المسيحية رأس الكمالات ، وإذا كانت القوة عند نيتشه قمة الفضائل ، فقد جمع الله تعالى بين الرحمة والقوة فى تعادل وتوازن . فالله تعالى رحمان رحيم ودود غفور . وهو تعالى فى نفس الوقت قوى قادر منتقم قهار جبار ، وصفات الرحمة والمحبة فيه تعالى لاتطغى على صفات القوة والجبروت . كما أن صفات القوة والجبروت عنده لاتطغى على صفات الرحمة والمحبة والغفران ، ولكن أية رحمة وأية قوة تلك التى يتصف بها الله تعالى فيما يتصف به من حسنى الصفات ؟ هى قوة الجبار الرحيم الذى ينزل بالعصاة شديد عقابه . ويوقع بالمعتدين والمفسدين صارم عذابه ، وهى الرحمة تصدر عن هذا الجبار المنتقم فى غير تعسف ولاعدوان الله تعالى هو المثل الأعلى لكل من آمن بالإسلام فمن اهتدى بهدى الإسلام حق عليه الاقتداء بالله ومحاولة التحلى بصفاته الحسنى ما تيسر له ذلك . والله تعالى يأمر عباده بمزاولة حياة القوة والبطش حين يدعو الداعى إلى القوة والبطش . ومباشرة الرحمة والحنان حين تمس الحاجة إلى الرحمة والحنان . قال تعالى (١) « قال عذابى أصيب به من أشاء ورحمتى سعت كل شيء » وقال(٢) « والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم » وأكد هذا مرة أخرى(٣) فقال : « يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم » .

ولكنه تعالى جبار قهار منتقم شديد العذاب ، وهو يصف عباده برد العدوان وأن حرم عليهم أن يبدأوا بالاعتداء ، قال تعالى (٤) « ولا تعتدوا إن الله لايحب المعتدين » وقال أيضاً(٥) « ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم» وأكد تعالى هذا المعنى فقال (٦) « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولاتعتدوا أن الله لايحب المعتدين ، وأكد تعالى ضرورة رد العدوان إذ يقول (٧) « يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا (أي غالبوا

---

(١) سورة الاعراف آية ١٥٦
(٢) سورة البقرة آية ١٠٥ .
(٣) سورة آل عمران ٧٤ .
(٤) سورة المائدة آية ٨٧ .
(٥) سورة البقرة آية ١٩٤ .
(٦) سورة البقرة آية ١٩٠
(٧) سورة آل عمران آية ٢٠٠

الأعداء بالصبر على المكاره فى الحرب) ورابطوا (أى أقيموا فى الثغور متر صدين للعدو متأهبين للغزو) ويقول (١) «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل » أى من حصون وقلاع وسلاح وخيل ونحوه .

بهذا وبمثله قضى الإسلام على الاستكانة والخنوع والمذلة والمسكنة . وأكد تعالى فكرة القصاص فى سورة المائدة . « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن . وقال(٢) « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى» وقال فى الآية التالية : «ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب لعلكم تتقون » .

وهكذا دعا الإسلام إلى الرحمة والمحبة والحنان ، بمقدار ما دعى إلى القوة والفتك والاقتدار ، وحذر المؤمن من استخدام قوته فى الاعتداء على غيره وأن أوجب عليه أن ينهض لرد العدوان والفتك بالأعداء ، وفى ضوء هذه المبادىء السامية وجب الجهاد فى الإسلام .

خاتمة :

وبعد : فان الإنسان هو الكائن الوحيد الذى يضيق بواقعه الأليم الذى يعيش فيه ، وينزع بعقله إلى مثل أعلى يدين به ويعمل بمقتضاه ، إذ لم تجر العادة بأن يقال «ينبغى» لغير الإنسان ، وبهذا تفترض أن الإنسان هو الكائن الوحيد العاقل الحر المسئول عما يفعل إننا نعيش لنحقق مثلنا عسى أن نكون حلقة فى تطور البشرية إلى الكمال ، ومن طريف المفارقات التى كشفها الباحثون فى الحيوان وفطن إليها المزارعون فى شتى أقطار الأرض أن الحيوان إذ شبع انصرف فى العادة عن الطعام مهما لذ وطاب ، بينما لوحظ أن من الناس من جمع من أسباب العيش ما يكفيه ويكفى من يعول أمداً مديداً ، ولكنه يظل برغم هذه التخمة جشعاً نهماً ، ومن هذا الصنف من الناس من لا تمنعه الشبع والرى من أن يطلب المزيد من الطعام والشراب .

وما من شك عندنا فى أن البشرية قد دانت بالمثل الإنسانية العليا عبر تاريخها الطويل — برغم كل الحملات التى شنها الواقعيون عليها — « فما من مجتمع فى تاريخ

---

(١) سورة الأنفال آية ٨ . (٢) سورة البقرة آية ١٧٨ .

البشرية فيما نعلم ، بنى حياته على نقيض مبدأ إنسانى ، كأن يكون هذا النقيض : أقتل جارك أو احتقر واجبك أو كن حقوداً كذوباً منافقاً ، حتى لو كان هذا المجتمع يقيم فى فضاء الصحراوات أو فى بطون الغابات، أو فى أعلى مستويات المدنية وأرقاها . . . وفى المجتمع المتدهور يمكن أن يشيع القتل والبغى والظلم والاغتصاب والاستغلال . . . ومع هذا يظل المثل الأعلى الذى يتطلع إليه هذ االمجتمع قائماً فى التخلص من آفات واقعة وأوضاعه ، فى ظل مبدأ إنسانى إسمى ، قد لا يكون على وعى كامل به ، يكفل للآخرين حرياتهم ويرعى حقوقهم ، ويقر احترام الواجب ، ويمكن للمحبة والكرامة والعدل والأخاء والأمن . . . ونحو هذا من قيم عليا ترفعه إلى حياة إسمى . . . وقد صدق أرسطو حين قال — وهو يتحدث عن الإنسان المدنى بطبعه الذى لايحقق كماله إلا حين ينتمى إلى مجتمع بشرى : لايعيش بغير مثل أعلى يدين له بالولاء ، إلا إله حقق فى حياته أقصى مطالب الكمال فاستغنى عن الإيمان بمثل أعلى تجرى بمقتضاه حياته ، أو وحش لايستطيع بحكم طبيعته البهيمية أن يعلو فوق واقعه فى ظل مبدأ إسمى يدين له بالولاء[1] .

---

(١) أنظر مقدمة كتابنا : الفلسفة الخلقية ط ٢ ص ٨ .

٣ ـ فلسفة الأخلاق الصوفية

عند ابن عربي

فلسفة الأخلاق الصوفية

عند ابن عربى (١)

تمهيد فى إطار البحث – المثل الأخلاق الأعلى عند الصوفية – مكان ابن عربى من هذه التجربة الروحية – المشكلة الأخلاقية فى ضوء وحدة الوجود – ارتفاع التبعة الأخلاقية عن المحب الواصل إلى الله – تعقيب

إطار هذا البحث :

من الواضح أن التجربة الروحية التى عاشها الصوفية وفلسفوها تستند إلى مقومات أخلاقية لاتخفى ، لأنها مجاهدة للنفس الامارة بالسوء ومعاناة لتجربة التصفية والتطهير ، بالتجرد عن علائق البدن وإغفال نوازعه ، فيتيسر للصوفى أن يترقى فى سلم معراجه الروحى حتى ينتهى إلى الفناء عن عن كل ما سوى الله ، والبقاء بالله وحده – وهو المحبوب الذى يأنس العبد بقربه ويرى جماله فى قلبه ، ويستشعر السعادة العظمى بالفناء فيه .

وقد كانت السعادة منذ الماضى السحيق – عند فلاسفة الأخلاق من اليونان خاصة – غاية قصوى لحياة الإنسان ومعياراً لأحكامه ، وقد ظلت طوال العصور الوسطى تحتل مكان الصدارة من تفكير المسلمين فلاسفة وصوفية ، كانت السعادة تأملا عقلياً ينتهى باتصال الإنسان بالعقل الفعال عند الفلاسفة من أمثال الفارابى ، ومجاهدة للنفس حتى تصفو مرآتها ويرتفع عنها حجاب الحس فيكون الفيض أو الإلهام – فيما قال الغزالى – أو اتحاد الناسوت باللاهوت – فيما قال أبو يزيد البسطامى – أو حلول الخالق فى المخلوق – فيما ذهب الحلاج – أو وحدة الوجود التى تجمع بين الحق والخلق فيما أكد ابن عربى .

عاش ابن عربى هذه التجربة الروحية التى عاشها غيره من الصوفية فشغل شطراً كبيراً من حياته بالمجاهدة والعبادة والمراقبة والمحاسبة ونحوها مما يزاوله الصوفية جميعاً ، وسيان بعد هذا أن تكون تجربته قد سبقت فلسفته

---

(١) كتبنا هذا الفصل بمناسبة مرور ثمانمائة عام على مولد ابن عربى –

التى انتهت إلى وحدة الوجود ، أم أعقبت قيامه بوضع هذه النظرية ، سيان أن يكون ابن عربى صوفياً تفلسف على طريقة الحلاج وابن سبعين — أوفيلسوفاً تصوف — على طريقة الفارابى وابن سينا — إذ يكفى أن يكون قد عانى هذه التجربة وعاشها وحاول تفسيرها فيما خلف لنا من كتاباته ، حتى تجتمع له فلسفة أخلاقية — وإن بدت متناثرة فى مؤلفاته هنا وهناك ، ومعنى هذا أن ابن عربى قد شارك غيره من الصوفية فى مقومات التجربة الصوفية ، وإن كانت نظريته فى وحدة الوجود قد تأدت به إلى الاختلاف معهم فى الكثير من مقومات المشكلة الأخلاقية ، ومن هنا وجب أن نمهد بكلمة عن الجانب الأخلاقى المشترك بين ابن عربى وغيره من الصوفية ، وأن نعقب بالحديث عن مقومات الأخلاقية التى انفرد بها ابن عربى فيلسوفاً أخلاقياً ، فنحدد موقفه من المشكلة الأخلاقية فى ضوء نظريته فى وحدة الوجود . وذلك بعرض رأيه فى الجبرية التى تسود الكون ، ومكان الإرادة الإلهية والإنسانية منه ، مع بيان موقفه من الخير والشر والثواب والعقاب ، وتحديد مكان الإلزام الخلقى من مذهبه ، وكيف انتهى فعلا إلى رفع المسئولية الخلقية عن الإنسان عامة ، وعن العارف المحب الواصل إلى الله بوجه خاص ، وإن كانت عناصر فلسفة ابن عربى الأخلاقية قد شاعت فى تأويلاته المتناثرة للآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى فسر بها تعاليم الدين الإسلامى .

وعلينا أن نلاحظ ونحن فى مستهل هذا البحث أن رسالة الأخلاق التى نشرت معزوة إلى ابن عربى قد ثبت أنها منحولة ، وأن واضعها هو يحيى بن عدى النصرانى اليعقوبى ، وأن فلسفة ابن عربى الأخلاقية تلتمس فى كبرى مؤلفاته — ولاسيما الفتوحات المكية وفصوص الحكم — وعليهما خاصة سيكون معولنا فى هذا البحث :

المثل الأخلاقى عند الصوفية :

توارث المسلمون علم (فلسفة) الأخلاق عن اليونان ، وقلّ منهم من كتب فيه بطريقة علمية ، ويكاد لايخطىء من يقول إن فلسفة الأخلاق فى الإسلام قد نبتت فى ظل التصوف ، ونمت بجهود أهله الذين عبروا

بحياتهم العملية عن نوع من المثل الأخلاقى الأعلى ، وفلسفوه بتأويلاتهم للتجربة التى عاشوها ، وقد شبه الكثيرون منهم علم الأخلاق بعلم الطب ، وعدّوا الرذائل أمراضاً نفسية ، وجعلوا صناعة طبيب الأرواح مداواة الأمراض وحفظ الصحة ابتغاء السعادة .

والأصل فى التصوف العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه فيما يقول ابن خلدون فى مقدمته ، ثم أدركته تطورات يعنينا منها أنه أضحى طريقة يعيشها السالك إلى الله ، أومعراجاً روحياً ينتقل فيه الصوفى من عالم الظاهر إلى عالم الباطن ، أو سفراً روحياً قوامه المجاهدة التى تسلم صاحبها إلى الكشف والإشراق . والرجل عند هؤلاء الصوفية لاينال درجة الصالحين حتى يجوز ست عقبات : أولها أن يغلق باب النعمة ويفتح باب الشدة ، والثانى أن يغلق باب العز ويفتح باب الذل ، والثالث أن يغلق باب الراحة ويفتح باب الجهد ، والرابع أن يغلق باب النوم ويفتح باب السهر والخامس أن يغلق باب الغنى ويفتح باب الفقر ، والسادس أن يغلق باب الأمل ويفتح باب الاستعداد للموت (١) وقيل أن هذه المجاهدة تتمثل فى حياة الزهد الذى يقترن بارادة الحرمان من الدنيا ومباهجه ، والتصميم على الانصراف حتى عما أباحه الشرع منها ، وتجريد النفس من علائق البدن ، ومحاربة نوازعه الحسية ، أوالتحقق بفضائل الطريق من فقر وقناعة وصبر ورضا ومحبة الهية ، ومن أجل هذا اقتضت الاعتزال عن الناس والاختلاء ابتغاء الانقطاع لعبادة الله ، والانصراف عن الثرثرة التماساً لمزاولة الحياة الروحية ، وتحصيل العلم كشفاً وإشرافاً ، ويفرق الغزالى بين الإلهام والتعليم ، فى استكشاف الحق فيقول إن الطريق يقوم على تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى . . . وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق النور فى القلب وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت . . . فالأنبياء والأولياء أنكشف لهم الأمر وفاض

---

(١) الرسالة القشيرية ص ٦٤ .

على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب ، بل بالزهد فى الدنيا والتبرى من علائقها وتفريغ القلب من شواغلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى (١) وبمثل هذا تتطهر النفس وتصفو مرآة القلب ويرتفع حجاب الحس ويتصل الإنسان بربه أى بمحبوبه الأعظم — خلال مراحل هى المقامات — من توبة وقناعة وزهد وفقر وصبر — تقع أثناءها أحداث نفسية هى الأحوال — من فناء وبقاء ، صحو وسكر ، جمع وفرق . . .

وتمثل المجاهدة الجانب الأخلاقى فى حياة الصوفية ، وتتمثل فى إيثار ما لله على ما للنفس ، وتغليب مرضاته تعالى على الاستجابة لاهواء الذات ونزواتها ، وهى محاولة وعرة للتخلص من الصفات القبيحة ومحاسبة النفس على آثامها لأنها تبدأ بالتوبة التى تحرر السالك من قيود الشهوات ومغريات الرغبات حتى يفطم نفسه عن المالوفات ويصرفها حتى عن المباحات فيما أشرنا من قبل — وبمقدار ما يكون زهد السالك فى متع الدنيا ومباهجها ، يكون اقترابه من الله وإقباله على حبه وحرصه على مرضاته ، فالمجاهدة تستهدف إزالة العوائق التى تحول دون الاتصال بالله ، وذلك إنما يكون عن طريق الفناء الذى يعد آخر درجات المعراج الروحى ، وهو حال تختفى فيها إرادة الإنسان وشخصيته وشعوره بذاته فلايرى فى الوجود غير الله وإرادته وفعله ، يقول القشيرى أن من ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال أنه فنى عن شهواته ، فاذا فنى عن شهواته بقى بنيته واخلاصه فى عبوديته ، ومن زهد فى دنياه بقلبه فنى عن رغبته فاذا فنى عن رغبته فيها بقى بصدق إنابته ، ومن عالج أخلاقه فنفى عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر وأمثال هذه من رعونات النفس يقال : فنى عن سوء الخلق ، فاذا فنى عن سوء الخلق بقى بالفتوة والصدق (٢) . .

وهكذا بدا التصوف منذ القرن الثالث للهجرة طريقاً لتصفية النفس وتحصيل المعرفة بالكشف والإشراق وليس بالعقل كما هو الحال عند المتكلمين والفلاسفة ، وسمى صاحب الكشف بالعارف الواصل إلى الله

(١) الغزالى : الأحياء ج ٣ ص ١٦
(٢) الرسالة القشيرية ص ٤٨

عن طريق قلبه الذى صفت مرآته وانجلت غشاوته وزالت عنه حجب الحس .

بهذا نرى أن التصوف حين كان فى أولى مراحله استجاب الصوفية لتعاليم الله خوفاً من عذابه أو طمعاً فى نعيمه ، وإيماناً منهم بأن العالم يخضع لإرادة الله القاهرة المطلقة ، ولكن الصوفية قد اتجهوا منذ القرن الثانى للهجرة إلى حب الله حباً عبروا عنه بفنائهم عن أنفسهم وبقائهم بالله وحده وجعلوا هذا الحب غاية حياتهم وملتقى آمالهم ، وعندئذ حرصوا على الاستجابة لتعاليم الله بباعث من حبهم له ورغبتهم فى كسب مرضاته ، وجاء هذا إيماناً منهم بأن العالم ليس إلا مجلى لجمال الله ومحبته ، وتحول الله عند الصوفية من معبود يخافه الصوفى ويرهبه ، إلى محبوب يأنس بقربه ويتطلع إلى مرضاته ، ويسعد بحبه ، واضحى هذا الحب جماع الأخلاق الشرعية — فيما ذهب ذو النون المصرى — لأنه أوجب على المحب أن يحب ما أحب الله ، وأن يبغض ما أبغضه ، وأن ينصرف عن كل ما يشغل الله ، ويقتدى برسول الله ويلزم سنته ، قال تعالى (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله [1]) وبهذا ارتدت أخلاق السالكين إلى الحب الإلهى ، لأن قوامه إيثار ما لله على ما للنفس والتضحية فى سبيل الغير وتطهير القلب من آفات الرذائل وطاعة الله وإقامة حدوده حتى قال يحيى بن معاذ الرازى : ليس بصادق من ادعى محبته ولم يحفظ حدوده .

مكان ابن عربى من هذه التجربة الروحية :

قلنا إن ابن عربى قد عاش التجربة الروحية التى عاشها غيره من الصوفية وأنه عانى المجاهدة والمراقبة والمحاسبة ونحوها مما عاناه غيره ، ولكنه زاد فانتهى إلى نظرية فلسفية فى وحدة الوجود جمع فيها بين الله والعالم فى حقيقة واحدة ، وترتبت على هذه النظرية نتائج ميزته من غيره من الصوفية من ناحية ، وكان لها نتائج لها خطرها فى تاريخ الفكر عامة والفكر الأخلاقى بوجه خاص .

---

(١) سورة آل عمران آية ٣١

أما الجانب الذى شارك فيه غيره من الصوفية فيبدو فيما كتبه عن المجاهدة والجوع والفقر والزهد والقناعة والصبر والرضا وغيره من مراتب المعراج الروحى .

وقد رأى ابن عربى — كما رأى غيره من الصوفية خاصة — أن الغاية القصوى لحياة الإنسان هى السعادة أو الكمال يقول : «كذلك الإنسان خلق للكمال ، فما صرفه عن الكمال إلا علل وأمراض طرأت عليه (١)». . . وما هذه العلل إلا حجاب الحس الذى يعوق السفر إلى الله ، ولا يزول بغير المجاهدة التى عرفها بأنها «حمل مشقة وجهد نفسى وحسى» وقد تحدث فى فصل طويل من فتوحاته عن «كيمياء السعادة» التى تترقى بها النفوس الحسيدة حتى تحقق أقصى غاياتها من الكمال ، تشبيهاً للتغير الذى يدرك الحياة النفسية عند السالكين إلى الله ، بالتغير الذى يدرك العناصر الخسيسة حين تتحول فى الكيمياء الطبيعية إلى ذهب ، عن طريق السفر إلى الله فى معراج روحى تحدث عنه ابن عربى فى أكثر من كتاب من كتبه ، وإبان عن مراحله والترقى فى مقاماته وجاهر بأن ما يعوق النفس عن التوصل إلى كمالها هو حجاب الحس الذى يرتفع بمجاهدة النفس ومحاربة نزواتها وقمع شهواتها حتى تتحقق لها التصفية والتطهير ، فندرك بالكشف ألا موجود إلا الله وأن سائر الممكنات صور يتجلى فيها ، ولا يتحقق هذا بنظر عقلى ولا أدراك جسى ، بل بالذوق — أو العيان الذى يقابل البرهان عند الفلاسفة — ومن أجل هذا أوجب على من ينشد السعادة أن يسعى إليها بالعمل والتقوى والسلوك حتى يكون الكشف المحقق الذى لا تدخله الشبه ، وذلك إنما يكون «بكثرة الطاعات حتى يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه ، فيعرف الأمور كلها بالله ، ويعرف الله بالله» ، ويناشد من يريد التحقق بهذا المقام فيقول اشتغل بامتثال ما أمرك الله به من العمل بطاعته ومراقبة قلبك فيما يخطر فيه ، والحياء من الله والوقوف عند حدوده والانفراد به وإيثار جنابه حتى يكون الحق جميع قواك (٢) . .

(١) ابن عربى الفتوحات المكية ٢ : ٢٧٠

(٢) ابن عربى : الفتوحات المكية ٢ : ٢٩٧ — ٨

وعرض ابن عربي للمعراج الروحي في كتاب «الأسرا إلى المقام الأسرى» فاشار إلى أن النفس ترقى فيه من عالم الشهوات إلى عالم الروح حيث يحيا السالك بالإيمان والفضائل التي تتحقق بالمجاهدة ، وقد شبهه بالمعراج النبوى وجاهر بأن الصوفية ورثة النبي الذين يلتزمون بشريعته ويعملون بسنته ، يتحقق لهم القرب من الله بدوام ذكره والتأمل فى أسرار كتابه ، والبراق الذى يحملهم إلى الله هو المحبة الإلهية ، فاذا بلغوا النور — الذى رمز له بالمسجد الأقصى — اقتدوا بالنبي فى الوقوف إلى جانب حائطه — وهو صفاء القلب— فاذا شربوا اللبن الذى رمز به للعلم اللدنى والكشفى — طرقوا أبواب السماء — التى رمز بها لمجاهدة النفس — ورأوا وراء أبوابها الجنة والنار ، ووصلوا إلى شجرة المنتهى — الإيمان — واشبعوا أنفسهم من ثمارها ، وبهذا ترتفع عن قلوبهم الحجب — وتنكشف لهم الأسرار .

بل صور ابن عربى المعراج الروحى فى صورة أكمل من هذه الصورة فى فتوحاته ، فى الفصل الذى أشرنا إليه من قبل عن كيمياء السعادة (١) وأوصى ابن عربى من ينشد السعادة أو الكمال أن يسترشد برسول الله ولايقنع بهدى العقل كما يفعل الفلاسفة والمتكلمون حتى لايتخلف فى الطريق ، ويتصور فى معراجه الروحى اثنين يسلكان إلى الله ، أحدهما يتبع رسول الله ويقتدى به فيحصل علمه كشفاً وإشراقاً ، وثانيهما فيلسوف « يأخذ العلم بالأدلة العقلية من النظر الفكرى » فهما يبدءان على اتفاق فى مزاولة الرياضة النفسية ، ويمارسان المجاهدة . « كل منهما بطريقته ، هذا بنظره ، وهذا بما شرع له أستاذه ومعلمه المسمى شارعاً » فاذا تخلصا من قيود الجسم انفتحت لهما أبواب السماء وسارا فى طريقهما متفقين أول الأمر ، ثم يفترقان فاذا الفيلسوف المتعقل وقد تملكته الحيرة وتولاه الغم واستغرقه الندم على مافات ، وإذا التابع مهتد بنور الإيمان إلى شهود تتكشف فيه أسرار الذات الإلهية ، وتتحقق له السعادة العظمى .

ومع هذا فان ابن عربى يجاهر بأن العارف — بالغة ما بلغت مرتبته فى الفناء — لايستطيع أن يتخلص من نفسه وأن يمحو منها كل آثار عبوديته ،

(١) المصدر نفسه ص ٢٧٠ وما بعدها

ومن أجل هذا نصح العارف ألا يدعى مقام الربوبية وأن يبقى على عبوديته[١]
وقد صور ابن عربى العارف الذى جمع بين وحدة الشهود ووحدة الوجود فحقق السعادة العظمى فى صورة «الإنسان الكامل» وقد قيل أنه واضع هذا الإصلاح الذى تعمق معناه بعده عبد الكريم الجيلانى[٢] وهو يمثل كل معانى الكمال الإلهى ومن ثم كان أحق الموجودات بأن يكون خليفة الله فى كونه ، وهو يتمثل فى الأنبياء والأولياء بحقائقهم وليس بأشخاصهم ، وفى مقدمتهم النبي محمد (بحقيقته وليس بشخصه) فان جميع الأنبياء والأولياء يرثون العلم الباطنى عن الحقيقة المحمدية لأنها مصدر كل وحى وكشف وإلهام[٣].
أما كيف اجتمعت الصفات المحمدية فى محمد صلى الله عليه وسلم فيقول ابن عربى فى ذلك : «أعلم أن الله تعالى لما خلق الناس خلقهم أصنافاً ، وجعل فى كل صنف خياراً ، واختار من الخيار خواص وهم المؤمنون ، واختار من المؤمنين خواص وهم الأولياء ، واختار من هؤلاء الخواص خلاصة وهم الأنبياء ، واختار من الخلاصة النقاوة وهم أنبياء الشرائع المقصورة عليهم واختار من النقاوة شرذمة قليلة هم صفاء النقاوة المروقة وهم الرسل أجمعهم ، واصطفى واحداً من خلقه هو منهم وليس منهم ، هو المهيمن على جميع الخلائق جعله عمداً أقام عليه قبة الوجود ، وجعله أعلى المظاهر وأسناها ، صح له المقام تعييناً وتعريفاً ، فعلمه قبل وجود طينة البشر وهو محمد صلى الله عليه وسلم لايكاثر ولا يقاوم ، وهو السيد ومن سواه سوقة[٤] . . .

محمد هو الإنسان الكامل باطلاق ، يليه الأنبياء فالأولياء ، ولكل عصر إنسانه الكامل ، وقد جاهر ابن عربى بأنه إنسان عصره الكامل!

وقد انتهى ابن عربى — كما انتهى كثيرون من الصوفية إلى وحدة الشهود التى تتحقق بالفناء الذى ينكشف فيه للسالك التوحيد بمعناه الصوفى ، بعد

---

(١) ابن عربى فصوص الحكم : ٢ : ٨٤
(٢) فى كتابه : الإنسان الكامل فى معرفة الأوائل والأواخر — جزءان .
(٣) ابن عربى فصوص الحكم :— ١ — ٥٠ ، ٥٤ ج ٢ : ٣و ٣٧ — ٩و١٤٢ .
(٤) ابن عربى : الفتوحات المكية ٢ : ٧٣ — ٤

استغراق المحب فى محبوبه وفنائه فيه حتى لايرى غير الله ، ولكن الجديد فى فلسفة ابن عربى نظريته فى وحدة الوجود ، وقد ترتبت عليها نتائج يعنينا منها موقفه من المشكلات الأخلاقية .

وقد عرض نظريته فى فتوحاته وفصوصه بشىء كثير من التفصيل ، ومؤداها أن الوجود كله حقيقة واحدة وأن تمثل لحواسنا متكثراً فى موجوداته الخارجية أو بدا لعقلنا ثنائياً يتألف من الله وعالم الأعيان ، أنه حقيقة واحدة هى الله من حيث هى موجدة لذاتها ، وهى العالم من حيث هى موجودة بذاتها .

وعن وحدة الوجود تفرع مذهبه فى الحب الإلهى ، ونشأ موقفه من مقومات الأخلاق ، فالأعيان مجرد صور يتجلى فيها الله ، وكل جميل مجلى للجمال الإلهى المطلق وكل محبوب مجلى للمحبوب الأعظم ، والحب أن تمكن من قلب صاحبه مثل له محبوبه حتى لايرى إلا صورته ، ولايسمع إلا حديثه ، وعندئذ لايملك السالك المحب إلا أن يعمل بتعاليم محبوبه ؛ حباً له وكسباً لمرضاته ، لاخوفاً من ناره ولاطمعاً فى نعيمه ، وهذا هو الحب الروحانى (١) وغايته أن يصير ذات المحبوب عين ذات المحب ، وذات المحب عين ذات المحبوب ، وفى هذا تقوم السعادة العظمى التى يستهدفها السالك إلى الله .

المشكلة الأخلاقية فى ضوء وحدة الوجود :

كان لنظريته السالفة فى وحدة الوجود أثرها الملحوظ فى تصوره لمقومات المشكلة الأخلاقية ، وعلينا — لكى نتبين حقيقة ذلك — أن نعرض لمذهبه فى الجبرية ، ومكان الإرادة الإلهية والإنسانية منه ، مع بيان علاقة هذا بموقفه من الخير والشر والثواب والعقاب وحقيقة الأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية وأن نعرف خلال ذلك مكان الإلزام الخلقى من مذهبه ، وكيف انتهى إلى رفع التبعة الأخلاقية عن الإنسان عامة ، والعارف المحب الواصل إلى الله بوجه خاص .

---

(١) أنظر خاصة الفتوحات المكية ٢ : ٣٣٥ وما بعدها .

نشأت عن نظريته في وحدة الوجود فلسفته الأخلاقية التي تدور في فلك جبريته الصارمة ، وهي ليست جبرية مادية كتلك التي صدرت عن وحدة الوجود الرواقية ، ولاتشبه جبرية غيره من المسلمين من أمثال الجهمية الذين افترضوا العالم مسيراً بقوة عليا هي الله ، ولاتقارب رأى الا شعرية الذين يقولون أن الله هو خالق الإنسان وأفعاله ، ولكن مؤداها القول بأن القوانين المغروسة في جبلة الوجود قوانين إلهية طبيعية معاً ، وهي التي تقرر مصير العالم ، وأن التسليم بها هو الذى تأدى إلى رضا الصوفى المطلق بقضاء الله وقدره ، ومحاولته التحرر من ربقة العبودية الشخصية للتحقق بالوحدة الذاتية مع الله[1] فكل شيء في العالم يجرى بمقتضى قانون الجبرية الأزلية ، ويقتضى هذا الاعتقاد بأن كل إنسان يولد عاصياً أومطيعاً ، شريراً أوخيراً ، وفقاً لما طبعت عليه عينه الثابتة في العلم القديم[2] .

ويعرض ابن عربي لتفسير القضاء والقدر فيقول أن القدر تعيين وقوع شيء على ما هو عليه في وقت محدد ، وأن القضاء — الذى يعقبه يتمثل في حكم الله بأن تكون الأشياء على ما هي في ذاتها على نحو ماعرفها منذالأزل[3] وبهذا يكون كل شيء قد تقرر مصيره وفقاً لما اقتضته طبيعته الثابتة ، والله يعرف ذلك منذ الأزل ولا يستطيع أن يغير منه شيئاً ، لأن إرادته تقصر عن المستحيل قال تعالى (وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون[4]) وقال (وما أنا بظلام للعبيد[5]) .

ويرى ابن عربي ان الإرادة الإلهية يراد بها العناية الإلهية أو الأمرالتكويني الذى يشبه في مذهبه الجبرى القانون العام الذى يحكم الوجود وبمقتضاه يسير كل شيء في الكون حتى أفعال الإنسان تجرى وفاقا له .

وتمشيا مع هذا يرى ابن عربي ان كل ما يبدو من خير أو شر مقدر ازلا بمقتضى طبيعة الوجود نفسه ، وينشأ عن هذا (وجود خير أو شر)

(١) فصوص الحكم ٢ : ٢٢

(٢) المصدر نفسه ١٥٨ — ٩

(٣) ابن عربي : فصوص الحكم ١٦٥ — ٦

(٤) سورة النحل آية ١٦ وانظر سورة آل عمران آية ٣ .

(٥) فصوص الحكم ١ : ٤٠ .

مهتدون اخيار وضالون أشرار ، والله يعلم الأشياء على ما هى عليه ، ويريدها كما يعلمها(١) فالعبد يأتى الشر بمقتضى مشيئة الهية — أو أمر تكوينى — أى أن الشر اقتضته طبيعة عينه الثابتة ، وقضى الله بذلك منذ الأزل ، ففعل الشر لا يوصف فى ذاته بأنه خير أو شر ، إنما يوصف بذلك حين يقاس بالمعايير الخلقية أو الدينية — وهى الأوامر التكليفية(٢) — أن أفعال الناس جميعا تصدر بمقتضى الارادة الالهية (الأمر التكوينى) وأن خالف بعضها أوامر الله التكليفية. ان أفعال الانسان تصدر عن نفسه ولكن بمقتضى طبيعته والقوانين التى تحكمه وهى منذ الأزل ثابتة غير متغيرة حتى أن الله نفسه لا يملك تغييرها ، والانسان يختار من بين الأفعال الممكنة فعلا يريده الله منذ الأزل ، أز عناية الله قد اقتضت أن تتحقق أفعال الناس على نحو ما استقر فى أعيانها الثابتة بمعنى أن الإنسان إذا أتى خيرا جاء هذا عن استعداده الأزلى لإتيان الخير ، وإذا أتى شرا صدر هذا عن استعداده الأزلى لاتيان الشر . وجنى العبد فى الحالين ثمرة عمله أى ثمرة ما فطر عليه منذ الأزل(٣) فالشر يفسر بأن الله قد أمر صاحبه بما يخالف ارادته الألهية « ولا يكون الا بما أراد الله ، ولهذا كان الأمر ، فاراد الأمر فوقع ، وما أراد وقوع ما أمر به المأمور ، فلم يقع من المأمور فسمى مخالفة أو معصية(٤) فكل موجود يعين مصير نفسه ويحقق لها السعادة أو الشقاء ، وكل ما ينشأ عن أفعاله من مدح أو ذم مرده إلى عينه الثابتة التى اقتضت صدور هذه الأفعال عنه منذ الأذل ، والله يأمر العبد بأن يأتى أفعالا وينهاه عن أخرى ويريد الله فى نفس الوقت أن يطيعه بعض الناس وأن يعصيه بعضهم الآخر ، وهو تعالى لا يعلم إلا ما هو واقع ولا يريد الا ما يعلم ، فالعبد فى كل أفعاله — خيرا كانت أو شرا — يطيع الارادة الإلهية لأنه لا يأتى منها إلا ما طابق ارادته الإلهية ، فان أتى فعلا طابق

---

(١) المصدر نفسه ج ١ : ١٨ و ١١٨ ، ج ٢ : ٦٢ — ٣ .

(٢) المصدر نفسه ١ : ٤١ ، ٢ : ٦٥ .

(٣) نصوص الحكم : ١ : ٤١ ، ٢ : ١٦٣ .

(٤) نصوص الحكم : ١ : ٩٨ .

الأمر أو النهى الإلهى كان طاعة أو خيرا والا كان معصية أو شرا » ، ومن أجل هذا جاءت كل المعاصى والشرور بمقتضى ارادة الله وعلمه الأزليين[١] .

وهكذا استبعد ابن عربى رأى المعتزلة الذين جعلوا الإنسان رب أفعاله ، فقال إنها ليست من عمله لأنه مجرد قابل لا يملك اتيان فعل إلا إذا اكتسب قوة الفعل من فاعل ، والفاعل هو الله دائما[٢] الله عنده فاعل كل فعل ، حتى قيام فرعون بصلب الناس وتقطيع أيديهم وارجلهم ، قام بهذه الأفعال الله الظاهر فى صورة فرعون « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى [٣] » ولكننا حين نعزو الأفعال إلى أعيان الممكنات نسميها أسبابا ، فاذا عزوناها إلى الفاعل الحقيقى (وهو الله) لم نردها إلى أسباب جزئية[٤] بل أن السالك الذى يصل إلى عين القرب من الله فيتحقق بوحدته الذاتية مع الله (وهى غاية التصوف عند ابن عربى وأمثاله من أصحاب وحدة الوجود) يسير مجبرا على الوصول إلى الله ، فاذا قدر له ألا يصل إلى الله كان مجبرا على الحرمان وإن كان مصيره فى الحالة الأولى أن يكون مع أهل الجنه ، وفى الحالة الثانية أن يكون مع أهل النار المحجوبين — وإن حصلوا بعد هذا على نعيم القرب من الله وأصبحوا فى نعيم[٥] وتمشيا مع هذا ذهب ابن عربى إلى القول بأن إيمان فرعون صادق ، ومن ثم ينجو من عذاب الجحيم ، وخالف بهذا صريح الآيات القرآنية وتعرض للتكفير ، وإن ذهب فى تأويلاته — جريا على عادته — إلى تفسير فرعون بالنفس الشهوانية فى أقوى صورها ، وبالتالى يقول إن فرعون لم يفعل إلا ما قضت به أوامر الله (التكوينية) وان خالف أوامره التكليفية فبدت طاعته فى صورة معصية [٦] .

---

(١) المصدر نفسه ج ١ : ٩٨ — ٩ ج ٢ : ١٠٣ — ١٠٤ .

(٢) المصدر نفسه ٢ : ١٣٦ .

(٣) سورة الأنفال آية ٨

(٤) فصوص الحكم ٢ : ٣١٤ .

(٥) فصوص الحكم ١٢٣ — ٤ .

(٦) المصدر نفسه ٢٩٨ — ٩ .

وإذا كان الأمر كذلك فما معنى الثواب والعقاب ؟ إنهما مجرد تعبير عن فطر البشر وما ينشأ عنها من لذة أو ألم فى الحياة الدنيا ، انهما ليسا جزاء الهيا فى الدار الأخرة ، بل هما جزاء طبيعي لأفعال الإنسان وتصرفاته ، فلا يحمد العبد إلا نفسه ولا يذم إلا نفسه ، والله هو الممدوح دواما لأنه يفيض الوجود على العبد(١) .

ومع هذا لا يرى ابن عربى تناقضا بين قوله ان الله يشاء وقوع المعصية وقوله بتحريم ارتكابها ، لأن فعل المعصية من حيث هو ، فعل تقضى به المشيئة الالهية ، ولا شأن لها بتحققه على يد إنسان معين ، إذ يرجع هذا التحقق إلى الإنسان نفسه ، فان أتى ما أمر به الله كان طاعة ، وان خالف أمره كان معصية(٢) والأفعال فى ذاتها لا توصف بأنها خير أو شر ، إنما تضاف إليها صفة الخير أو الشر لاعتبارات عرضية خمسة : هى اخضاعها لمقاييس العرف الاجتماعى أو مخالفتها للطبع أو عدم موافقتها للغرض أو اختلافها مع معايير الشرع أو قصورها عن درجة الكمال المطلوب(٣) وتفسر موافقتها للغرض بأن حكمنا على الخير أو الشر مرده إلى مدى علم من يصدر الحكم بموضوع حكمه ، فيكون الفعل شرا متى جهلنا حقيقة الخير الكامن فيه ، ذلك أن لكل شيء ظاهرا وباطنا ، فالدواء مر فى ظاهره وهو خير للمرضى فى حقيقته ، فاذا جهلنا حقيقته حكمنا عليه بأنه شر ، وواقع الأمر أن الدواء فى ذاته ليس خيرا ولا شرا ، انما يكون خيرا حين يصلح علاجا لمريض ، وشرا حين يقصر عن تحقيق غرضه ، ومثل هذا يقال فى سائر الأشياء وينسحب على أفعال الإنسان ، وهكذا لا تكون الأفعال فى ذاتها موضع مدح أو ذم ، ولكنها — كما قلنا — محتومة الوقوع إلا أن ابن عربى برغم هذا يحمل العبد جزءا من تبعة أعماله بصورة ما ، فيقول إن الطاعة أو المعصية تصدران عن طبيعة الإنسان التى تخضع لقانون الوجود وهو قانون المشيئة الالهية ، ولكنه يرى أن العبد من حيث خضوعه فى أفعاله لطبيعته يعد

(١) المصدر نفسه ١ : ٤١ و ٢ : ٦٤ و ١٦٣ — ٤
(٢) المصدر نفسه ٢ : ٢٢٨ .
(٣) المصدر نفسه ٣٣٩ .

مسئولا عن خيرها وشرها(١) وادنى من هذا إلى منطق العقل أن يقول ابن عربى أن الله قد غفر لعباده معاصيهم وتجاوز عن سيئاتهم قال تعالى « لا تقنطوا من رحمة الله أن الله يغفر الذنوب جميعا (٢) » — وكل إنسان — حتى الشرير — مصيره السعادة الأبدية وان كانت السعادة درجات تساير معرفة الإنسان بالله ، فأهل النار مصيرهم النعيم وان كانوا يعذبون بذل الحجاب ، أما أهل الجنة فمصيرهم أرقى درجات النعيم جزاء عرفانهم الكامل بالله(٣) .

هكذا نرى أن ابن عربى لم يفسح فى فلسفته مكانا للالزام الخلقى بمعناه الدقيق ، فالانسان يأتى الشر استجابة لامر قضى به الله منذ الأزل (وهذا هو الاثر التكوينى عنده) ، وكل إنسان يفعل ما أراده الله حتى حين يخالف أوامر الله ونواهيه ، فاذا أتى شرا أو امتنع عن اتيان خير (أى إذا عصى أمر الله التكليفى) كان بذلك يطيع أمره التكوينى وهذا نفسه يؤذن بارتفاع المسئولية الاخلاقية عن الانسان حتى ولو كان فرعون على نحو ما أشرنا من قبل .

إن الإنسان عنده لا يحاسب على أفعاله إلا كما يحاسب الحجر الذى يتحرك وفاقا لقانون الجاذبية الطبيعية فاذا هوى على انسان فهشم رأسه انتفت مسئوليته عما يحدثه من ضرر ، فان أفعال الإنسان تجرى وفاقا لقوانين الله وتحددها طبيعته ، ان الإنسان مكلف (أى مسئول) لانه هو الذى يطيع ، والله هو الذى يأمر ، ولكن ماهية الإنسان والله واحدة ، والآمر والمأمور واحد .

ولكننا نظلم ابن عربى أشد الظلم إذا قلنا إن وحدة الوجود عنده هى التى انتهت بالتصوف الاسلامى إلى هدم المشكلة الاخلاقية على النحو السالف الذكر وسنعرض لبيان ذلك فى التعقيب الذى نختتم به هذا البحث .

ارتفاع المسئولية الخلقية عن المحب :

رأينا كيف إن ابن عربى فى ظل جبريته الصارمة التى تهيمن على الكون قد رفع المسئولية الخلقية عن الإنسان ، ونريد أن نقف قليلا عند موقفه

---

(١) المصدر نفسه ٢٢٨ — ٩ .

(٢) سورة الزمر آية ٣٩ .

(٣) فصوص الحكم : ١ : ٤٢ — ٢ ، ٢ : ٩٥ — ٦ .

من تبعة العارف الفانى فى حب الله ، لنعرف كيف جاهر ابن عربى بهدم مسئوليته عن أفعاله ، بحجة أنه مسلوب العقل فاقد القدرة على حرية الا ختيار ، والمعروف ان التبعة لا تكون إلا مع توافر ركنيها مجتمعين : التعقل والحرية ، فلنقف لبيان هذا معتمدين على نصوصه .

يعرض ابن عربى فى فتوحاته(١) لبيان الصفات التى تضاف إلى المحب الفانى فى حب الله فيقول إنه جاوز الحدود بعد حفظها ، شأنه فى هذا شأن أهل بدر الذين غفر الله ذنوبهم وأباح لهم أن يفعلوا ما يشاءون ! ويزيد ابن عربى فيقول ، ان حكم صاحب الحال حكم المجنون الذى ارتفع عنه القلم فلا يكتب لا له ولا عليه ، وهل يحاسب المجنون الذى فقد عقله على ما يأتى من أفعال ، أو يستحق من أجلها مدحا أو ملامة ؟ والله يعلم من عباده المحبين له أنهم غير مطالبين بالقيام بما كلفهم به ، فأسقط عنهم التكليف ، بل زاد فأباح لهم مجاوزة الحدود . أى أحل لهم ما حرم على غيرهم ، وأذن لهم بأن يفعلوا ما يشاءون !

ويزيد هذا وضوحا فيقول إن المحب ، « مثل الدابة جرحه جُبار (٢) » ويفسر هذا بقصة يقول فيها أن خطافا فى قبة سليمان قد راود خطافه كان يحبها ، فقال لها : لقد بلغ منى حبك أن لو قلت لى أهدم هذه القبة على سليمان لفعلت ، وسمعه سليمان فاستدعاه ليحاسبه على ما قال ، فقال له الخطاف : لا تتعجل فان للمحب لسانا لا ينطق به إلا المجنون وأنا أحب هذه الأنثى ولهذا قلت ما قلت ، والعشاق ليس عليهم حرج لأنهم ينطقون بلسان المحبة لا بلسان العلم والعقل . فضحك سليمان وعفا عنه ، ويعقب ابن عربى على القصة فيقول : ان هذا ، « جرح قد جعله جُبارا ولم يؤاخذه به » وكذلك المحب لا يؤاخذ على ما يبدو منه خروجا على تعاليم الله ، « لأن الحب مزيل للعقل ، وما يتأخذ الله إلا العقلاء ، لا المحبين ، فانهم فى أسره وتحت حكم سلطان الحب » ان الله يعفو عن زلات المحب ومعاصيه دون ما حاجة إلى توبة

---

(١) ابن عربى الفتوحات المكية ٢ : ٣٥٧ — ٥٩ .

(٢) أى إذا جرح أحداً (عابه وتنقصه وشتمه) كان هذا جباراً أى هدراً ، وبالتالى كان الجارح معفى من العقاب .

إنما يفعل الله ذلك امتنانا وفضلا ، وعد ما اجترحه المحب المسيء جُبارا ، وما توعده به الحق من وقوع الانتقام جبارا ، ومن أجل هذا عفا عنه بغير مبرر ، إن « البهيمة لا تقصد ضرر العباد ولا تعقل ، فجرحها جُبار » وكذلك المحب حين يقترف اثما لا يقصد ضررا ، ولا يعقل ما يفعل ومن ثم كان جرحه جبارا ، ولله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين .

ويمضى ابن عربى فى تفسير رأيه وذكر المبررات التى تسوغ ارتفاع المسئولية الاخلاقية عن المحب فيقول : ان المحب غير مطالب بالقيام بالاداب (الواجبات) « إنما يطالب بالأدب من كان له عقل ، وصاحب الحب ولهان مدله العقل لا تدبير له فهو غير مؤاخذ فى كل ما يصدر عنه » .

هكذا أكد ابن عربى ان المحب الفانى فى الله فاقد العقل مسلوب القدرة على حرية الاختيار ، والمسئولية — فى عقائد الدين ، وحتى فى القوانين الوضعية ومذاهب الفلسفة الخلقية — لا تستقيم بغير توافر ركنيها مجتمعين : التعقل والحرية .

تعقيب :

نستهل هذا التعقيب ببضع ملاحظات عن الجانب المشترك بين ابن عربى وامثاله من الصوفية ، تليها أخرى عن الجانب الذى انفرد به بحكم نظريته فى وحدة الوجود بوجه خاص :

وضع الصوفية السعادة فى قمة الحياة الروحية التى عاشوها ، فرأوا أنها تتحقق باتصال السالك بربه عن طريق حبه ، وصرح ابن عربى بانها تقترن بوصول العبد إلى عين القرب من الله حتى يتحقق بوحدته الذاتية مع الله ، فيبدو له الوجود كله حقيقة واحدة — هى الله من حيث هى علة لذاتها ، والعالم من حيث هى معلول لذاتها ، والطريق إلى ذلك إنما يكون بالمجاهدة التى ترفع حجب الحس القائمة بين العبد وربه ، وهى عند ابن عربى حياة وعرة تقتضى احتمال مشقات نفسية وبدنية معا ، وتتطلب اعتزال السالك انقطاعا للعبادة وتصفية النفس ، فالمريد يعتزل الناس فى بدء سلوكه ، ويعمد فى نهايته إلى الخلوة حتى يتحقق بالانس . . . . وقد تأدى هذا عامة إلى انسحاب

الصوفى من الحياة العامة ، وانتهى بالسالك إلى النظر إلى الوجود كله من خلال ذاته ، والاكتفاء بسعادة سلبية باطنية تقوم فى الفناء عن نفسه والبقاء بالله وحده .

ولعل هذا أن يذكرنا من بعض الوجوه بفلسفة الأخلاق عند الرواقية ومن ذهب مذهبهم من الاخلاقيين ، فقد وقفوا عند السعادة السلبية غاية قصوى لحياة الإنسان ، وان لم يتجاوزوها — بحكم نزعاتهم المادية — إلى حالات الاتصال بالله والاستغراق فى حبه على نحو ما فعل ابن عربى وغيره من الصوفية ، وقد جاهر الرواقية بأن الطريق إلى تحقيق السعادة هو مجاهدة النفس بقمع الشهوات ووأد الرغبات وإماتة الذات التماسا للهدوء الباطنى وراحة البال وطمأنينة النفس ، وتأدى بهم الاعتقاد فى هذه السعادة الذاتية السلبية إلى الانسحاب من الحياة العامة ، واقامة الإنسان مركزا للكون فقامت فلسفتهم على انتشار الذات Anthropocentric والنظر إلى الوجود كله من خلالها وهذا هو تمركز الذات ego-centric [1] وإلى شىء قريب من هذا انتهى ابن عربى ومن ذهب مذهبه من صوفية الاسلام فيما يبدو .

وحقيقة أن الأخلاق تقتضى عند فلاسفتها مجاهدة الجانب الحيوانى فى طبائع البشر ، لأن قوامها ضبط الاهواء والرغبات ، وتنظيم الميول الفطرية والعواطف المكتسبة بهداية من العقل ، ولكن الصوفية قد تجاوزوا الضبط والتنظيم إلى اثارة صراع باطنى بين الجانب الروحى والجانب الحاس فى فطر البشر ، وإذا كان الرواقية وأمثالهم قد عمدوا إلى إماتة الذات ، فان الصوفية عامة قد جاهروا بأن الاخلاق تقضى بتحريم متع الحياة ولذاتها على الإنسان وان ما أباحه الشرع منها قد جاء استثناء من هذه القاعدة . وقالوا إن الجسم بنزواته وميوله مصدر الشرور والمعاصى ، وسر التصرفات القبيحة والأفعال المذمومة ومن أجل هذا اقتضت تصفية النفس العمل على وأد الغرائز وقمع الرغبات وحبس العواطف وأماتة الجانب الحاس حتى يرتفع حجاب الحس وتصفو مرآة القلب وتتيسر معرفة الله عن طريق حبه . مع أن الدراسات

(١) انظر فى خصائص العصر الهلينستى كتابنا : الفلسفة الخلقية — نشأتها وتطورها ص ٨١ وما بعدها طبعة ثانية — دار النهضة العربية ١٩٦٨

السيكولوجية الحديثة قد أكدت أن النفس البشرية كل متكامل يجمع بين الجانب الانسانى والجانب الحيوانى معا ، وان صحتها رهن بالابقاء على الجانب الحيوانى مع الاهتمام بتنظيم نوازعه بهدى من العقل ، أما العمل على إماتة الجانب الحاس فانه يعرض صاحبه إلى اضطرابات عصبية وإنحرافات نفسية لها خطرها على سلامته .

وإذا كانت السعادة الفردية قد احتلت مكان الصدارة من فلسفة الاخلاقيين من القدماء ، فان المحدثين منهم قد نقلوا مركز الاهتمام من هذه السعادة إلى الواجب مبدأ يكفل فى نهاية الأمر سعادة المجموع ، لكن ابن عربى لم يكن فى وسعه — وقد آمن بوحدة الوجود وما اقتضته من جبرية صارمة — أن يفسح فى مذهبه مكانا للالزام الخلقى بمعناه الدقيق ، واختفى الواجب مبدأ اخلاقيا يسير بمقتضاه سلوك الانسان ، بل إن دعوته للعزلة كفيلة بأن تمنع قيام قواعد للاخلاق ، لأن هذه القواعد تصبح غير ذات موضوع متى اعتزل الإنسان غيره من الناس ، وقد قنع ابن عربى فى تصوير الحياة الروحية بأن ينتهى السالك فى معراجه الروحى إلى التحقق بوحدته مع الذات الالهية ، فاختفى فى غمرة هذا واجبه كفرد فى أسرة ومواطن فى أمة وعضو فى مجتمع انسانى .

وزاد ابن عربى فاندفع مع غيره من الصوفية إلى الدعوة للفضائل السلبية من مجاهدة للنفس ، ومحاربة لنوازع الحس ، والتزام للزهد والفقر والقناعة والتوكل والصبر والحلم والجوع والتواضع ونحوه ، حتى الإرادة اتخذت معنى سلبياً فاضحت إرادة المجاهدة للتحقق بهذه الفضائل والعمل على توقى الرذائل من حقد وغضب وكبر وحسد وادعاء ونحوه ، وبهذا اختفت الدعوة إلى إكبار الفضائل الإيجابية من عمل وشجاعة وإقدام ومغامرة وتقدير للواجب .

ومصداقاً لهذا نسوق شاهداً من صفات العارف الذى بلغ قمة الحياة الروحية ، فالعارف عندابن عربى يتسم بامارات أهمها — فيما يروى نقلا عن الجنيد

ومعقباً على ما ينقله(١) — أن يكون خائفاً برما بالبقاء أسيراً لجسمه ، يعزف عن الشارع أن فى الموت لقاء الله ، فتتنغص عليه الحياة الدنيا شوقاً إلى هذا اللقاء ، فيه حياء وحلم ، بطنه جائع وبدنه عار ، لا يأسف على شىء ، تبكى عينه ويضحك قلبه ، وهو كالأرض يطؤها البر والفاجر ، وكالسحاب يظل كل شىء ، وكالمطر يسقى ما يحب ومالا يحب ، بكاؤه على نفسه وثناؤه على ربه ، يضيع ماله ، ويقف على ما للحق ، لايلحظه الأغيار ، ذو فقر وذلة يورث غنى وعزة ، ويرجو ولا يرجى ، رحيم مؤنس ، إمّعة، طائع بذاته، قابل أمر ربه ... ثم يضيف ابن عربى إلى ما ينقله عن الجنيد إمارات أخرى للعارف فيقول إنه يتميز مع هذا كله بأن يكون خامل الذكر ، مشفقاً على كل عباد الله ، بريئاً ممن تبرأ منه ، لا يقول كن — أدباً مع الله ، له عنف على شهوته ، يبذل العطاء دون من مَنّ ، لا يؤاخذ الجاهل بجهله ، يقضى بين الخصمين بما يرضى الخصمين ، يغضب لغضب الله ويرضى برضاه ، يحسن للمسىء وللمحسن ، يرجع إلى الله فى كل أمر ، يعزف عن الانتقام لنفسه ، يعدل فى الحكم ولايتصف بالظلم ، إذا أعطى زعم للمعطى إليه أن العطاء أمانة طلب إليه أن يسلمها إليه . . يعمل ما ينبغى كما ينبغى لما ينبغى . . الخ

ويبدو أن هذه الصفات تغلب عليها نغمة مسيحية لاتخفى لأن أكثرها مما يتحلى به القديس المسيحى ، وليس المسلم الذى يجمع وفاقاً لدينه بين الدنيا والآخرة ويعطى لكل منهما حقه ، وإن جاء فى مطلع الصفات السالفة الذكر أن العارف هو المتخلق بأخلاق الله حتى كأنه هو ، وماهوهو . . ونسى ابن عربى أن الله يتصف عند الصوفية وغيرهم بما سموه بصفات الجلال ، فيقال إنه قوى جبار قهار معز مذل سريع الحساب . . إلى جانب ما يتصف به تعالى من صفات الجمال الماثل فى وصفه بأنه المحب الشفيق الرحيم الغفار . .(وقد كان القرآن إذا أوصى بالزهد قرن ذلك بطلب السعى والتماس الرزق ، وإذا دعا إلى الصبر والحلم والدعة وغيرها من فضائل سلبية ، تصدى للدعوى إلى القوة والمتعة . . فى غير عدوان على أحد .

---

(١) الفتوحات المكية ٣ : ٣١٦ — ١٨ .

وهكذا تستقيم الحياة الأخلاقية الصحيحة بالجمع فى توازن واتساق بين أخلاق القديس المسيحى وأخلاق السادة فى فلسفة نيتشه + ١٩٠٠ Nietzsche

وقد كان الصوفية على عكس الفقهاء يرون أن القلب وليس الجوارح هو مناط التكليف (الالزام) فتأدى بهم هذا إلى تقديم النية على العمل ، وربط أخلاقية الأفعال ببواعثها دون نتائجها ، وأفضى هذا بالبعض إلى القول بأن غاية التكليف الشرعى هو الاتصال بالله ومعرفة حقيقته عن طريق التصفية والتطهير فاذا اتصل السالك بربه تحققت الغاية وسقط عنه التكليف ومن هنا جاءت الإباحة ! أما ابن عربى فقد رأينا كيف انتهى بنظريته فى وحدة الوجود إلى أن مصدر التكليف هو الله والمكلف بتنفيذه هو الله الظاهر فى صورة الإنسان ، «فالآمر والمأمور واحد» ، وتأدى هذا إلى امتناع التفرقة بين الخير والشر ، بين الاستقامة والإباحة ، لأن الأفعال فى ذاتها ليست خيراً ولاشراً ، وإنما تكون كذلك لاعتبارات عرضية أشرنا إليها من قبل ، واختفى الإلزام الخلقى بمعناه الدقيق .

ولكن ابن عربى قد شارك غيره من الصوفية منذ أيام رابعة العدوية المتوفاة عام ١٨٥ هـ فى قطع الصلة بين أخلاقية الأفعال الإنسانية وجزاءاتها ونتائجها إذ اتجه بدوره إلى حب الله لذاته ، والعمل بتعاليمه حباً له وكسباً لرضائه ، لا طمعاً فى نعيمه ولا خوفاً من جحيمه ، وتحدث طويلا عن هذا الحب الروحانى النزيه ، وآثره على الحب الطبيعى الذى يستهدف تحقيق المآرب — وهو حب الهوى فيما سمته رابعة العدوية ، وارجع ابن عربى إلى الحب الإلهى النزيه كل نزعة أخلاقية ، ورفع الجزاءات باعثاً على فعل الخير أو ارتكاب الشر ، ورد أخلاقية الأفعال إلى البواعث والنيات دون النتائج والآثار ، فباعدت هذه النزعة بينه وبين التجريبين من النفعيين والوضعيين من الأخلاقيين ، وإن ظلت مسافة الخلف بينه وبين الحدسيين منهم بعيدة جداً[1] .

(١) من طريف المفارقات أن إمام الحدسيين المحدثين من الأخلاقيين «كانط» + ١٨٠٤ قد رأى — بعد ابن عربى بخمسة قرون — أن العقل يضع القانون الأخلاقى ويفرضه على صاحبه —

بقى أن نقول أن ابن عربى وغيره من أتباع وحدة الوجود لم يكونوا أول من هدم مقومات المشكلة الأخلاقية — كما أشرنا من قبل ، فإن المعراج الروحى عند الصوفية — قبل ابن عربى — ينتهى بالسالك إلى أقصى غاياته ، وهى الفناء (أو السكر أو الغيبة أو غير ذلك من أسماء) وفيه يفقد السالك — وقد أسكره حب الله — وعيه ، ويذهل عن نفسه ، ويغفل عن الدنيا حوله ، ويغيب عن شعوره ولايشعر بغير فعل الله وإرادته المطلقة التى تسير كل شيء ، هذه هى وحدة الشهود وفيها تمحى صفات النفس وترتفع حجب الاختيار والتصرف والتدبير ، ومن هنا كان تجرد الصوفية التام عن إرادتهم وقدرتهم معاً . وإذا عرفنا أن فلسفة الأخلاق تقصر دراساتها على السلوك الذى يصدر عن إنسان يتمتع بالقدرة على التعقل وحرية الاختيار ، أدركنا أنها تستبعد من دراساتها سلوك مثل هذا الفانى عن نفسه وعن كل ماحوله .

وفى تصور الصوفية للإرادة والحرية ما يؤكد المعنى الذى تستهدفه فالإرادة عندهم بدء الطريق إلى الله ، والمريد (وهو صاحب الإرادة) هو فى عرفهم من لا إرادة له لأن من لم يتجرد عن إرادته لايكون مريداً وأول مقام المريد إرادة الحق باسقاط إرادته [1] أما الحرية فتكون فى التخلص من رق المخلوقات حتى لايسترق السالك عاجل دنيا ، ولا حاصل هوى ، ولا آجل منى ، ولاسؤال ولا قصد ولا أرب ولاحظ ، وحقيقة الحرية تكون فى كمال العبودية ومن صدق فى عبوديته لله تحرر من رق الأغيار وكانت آية حريته أن يعزف عن الدنيا حتى يستوى عنده حجرها [2] وذهبها وواضح من هذا كله أن مثل هذا السالك الذى فنى عن نفسه وافتقد وعيه وسلب إرادته ، وغاب عن العالم حوله ، لا يميز بين خير وشر ولا يحسن اصدار حكم أخلاقى

=بلغة ابن عربى (مع التفاوت البين فى المعنى) الآمر والمأمور واحد : ولكن ابن عربى استبعد الإلزام ونفى الحرية ، بينما أقام كانط الألزام قانوناً صورياً صارماً لا يعرف استثناءا ، وجعله شاهداً على حرية صاحبه — الذى يفرضه على نفسه ويطيعه بمحض إرادته — انظر كتابنا الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها فى الفصل الثالث من الباب الرابع) .

(١) الرسالة القشيرية ص ١٢٠ و ١٢٢ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٣٠ — ٣١ .

على فعل إنسانى ، ولا يصلح للقيام بالزام أخلاقى وبالتالي ترتفع مسئوليته الأخلاقية عن كل فعل يأتيه .

فإذا كان ابن عربى قد زاد على وحدة الشهود السالفة الذكر نظريته فى فى وحدة الوجود ، فلم يقنع بقوله : لا أرى غير الله ، بل زاد فقال لاموجود إلا الله ، وصرح بأن الفناء حال يتحقق فيها السالك بوحدته الذاتية مع الله ، لأنه يموت عن حواسه وعقله ، فتستيقظ روحه وتدرك حقيقة الوجود فينكشف لها الحق ويزول كل فرق بين الواحد والكثير ، بين الله والعالم إذا كان ابن عربى قد زاد هذا على وحدة الشهود عند سابقه من الصوفية ، فإنه من وجهة النظر الأخلاقية لم يزد شيئاً ذا بال ، إلا إذا تركنا المبادىء وهبطنا إلى الحياة اليومية والواجبات الجزئية ، عندئذ يجوز أن نقول أن الفناء حال طارئة تعترى صاحبها فى فترات متقطعة ولا تدوم فى العادة طوال حياته ، أما وحدة الوجود فنظرية فلسفية تتملك صاحبها ولا تفارقه ، أى أن تأثير الفناء فى حياة الصوفى موقت متقطع أما تأثير وحدة الوجود فيدوم بدوام صاحبه ويؤثر فى سلوكه اليومى بمقدار إيمانه بنظريته الفلسفية ، أما إذا تخطينا الحياة اليومية إلى المبادىء ووقفنا عند غاية الحياة الصوفية عند أصحاب وحدة الشهود وأصحاب وحدة الوجود جاز أن نقول بأن ابن عربى لم يزد من وجهة الفلسفة الخلقية على ماقاله قبله أصحاب وحدة الشهود شيئاً ذا بال لأن سقوط الإلزام الخلقى وارتفاع التبعة الأخلاقية ونحو ذلك ، إنما تحقق فى تصوف أسلاف ابن عربى ممن فنوا عن أنفسهم وتحققوا بوحدة الشهود .

والآن نعود — فى ختام هذا البحث — فنشير إلى أن فلسفته الأخلاقية تبدو متضمنة فى تأويلاته لتعاليم الإسلام الخلقية ، وهذه التأويلات تسترعى النظر بكثرة ما فيها من تناقضات — وبما أدى إليها حرصه على التوفيق بين إله نظريته الفلسفية وإله الأديان — وربما بدت هذه التناقضات فى بعض الموضوعات التى كانت موضع تعقيباتنا السابقة — ومع هذا قيل ان ابن عربى

كان فى الفقه ظاهرياً من اتباع ابن حزم الذى يقف فى تفسير القرآن عند ظاهر آياته فيما لاحظ جولد تسيهر Goldziher وارندونك G.Van Arendonk وفير T.H.Weir — وكان يقوم بفرائض الإسلام ويتمسك بعقائده فى ضوء نور باطنى أفاضه الله عليه — فيما كان يعتقد — وقد أشرنا فى ثنايا هذا البحث مرات إلى حرصه على أن يجعل سلوك أهل الطريق متمشياً مع كتاب الله وسنة رسوله ، ولكن يبدو أن نظريته فى وحدة الوجود هى التى حملته على أن يشتط فى تأويلاته للآيات القرانية والأحاديث النبوية ، يحمل ألفاظها فوق ما تطيق من معان وأفكار حتى تبدو على اتساق مع نظريته ، وقد تأدت به هذه النظرية إلى القول بوحدة الأديان — المنزل منها وغير المنزل — وإبطال العبادة التى يقصرها أصحابها على مجلى واحد يسمونه إلهاً ، كما باعدت بينه وبين الإسلام الذى أكد اثنينية الخالق والمخلوق ، وصور الله خالقاً للمجهودات مدبرا للكون معنياً بأمره — كما باعدت هذه النظرية نفسها بين اسبينوز + ١٦٧٧ Spinoza واليهودية من ناحية والمسيحية من ناحية أخرى .

على أن النتائج التى أسفرت عنها نظريته فى مجال الأخلاق لم تكن أقل خطراً ، إذ نشأت عنها جبرية صارمة هيمنت على الوجود كله ، وتعطلت معها إرادة الإنسان وتوقف تفكيره ، وامتنعت التفرقة بين الخير والشر والتمييز بين الثواب والعقارب وسقطت قيمة الإلزام الخلقى وارتفعت المسئولية الأخلاقية بزوال ركنيها الرئيسين : العقل وحرية الاختيار . ، وتداعت بذلك كله أركان المشكلة الأخلاقية فى فلسفته .

أهم مصادر البحث :

ابن عربى (محيى الدين) (١) الفتوحات المكية (ولاسيما الجزء الثانى) طبعة مطبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر).

(٢) فصوص الحكم — نشرة الدكتور أبو العلا عفيفى دار إحياء الكتب العربية : عيسى البابى الحلبى مصر — (١٣٦٥–١٩٤٦م)

القشيرى (أبو القاسم عبد الكريم) الرسالة القشيرية فى علم التصوف (المطبعة السنية بمصر ١٢٨٤هـ)

الغزالى (حجة الإسلام أبو حامد) — إحياء علوم الدين (ولا سيما جـ ٣) — المطبعة العثمانية المصرية — (١٣٥٢ هـ — ١٩٣٣م)

دكتور أبو العلا عفيفى : التصوف — الثورة الروحية فى الإسلام — دار المعارف فرع الاسكندرية ١٩٦٣ .

A.E. Affifi, The Mystical Philosophy of Muhy-Din-Ibnul Arabi (Cambridge University Press, 1939).

٣ ـ قصة السعادة في فلسفة الأخلاق

قصة السعادة فى فلسفة الأخلاق

صور السعادة الثلاث – (أ) السعادة حياة متعة (فى مذاهب السوفسطائيه – والقورينائية – والابيقورية – وأصحاب مذهب المنفعة العامة) (ب) السعادة طمأنينة باطنية (فى مذاهب الكلبية – والرواقية – ومذهب آبيقور – ومذهب الشكاك) – (ج) السعادة تتحقق بالاعتدال (نموذج من فلسفة أرسطو) – السعادة فى الفلسفة الإسلامية – السعادة فى التصوف الإسلامى – موقف العلم وخصومه من السعادة – موقف الإسلام من السعادة – كلمة أخيرة .

صور السعادة الثلاث :

كانت السعادة مطلب الانسان منذ وجد على ظهر الأرض انسان ، فحسبنا أن نبين عن موقف الفلاسفة ازاءها ، وهو موقف بدا فى صور متباينة شتى ، قد يتيسر استخلاصها بالرجوع إلى الفكر الفلسفى الاخلاقى خلال ماضيه وحاضره ، فلنتتبع فى ايجاز موقف فلاسفة الأخلاق من مفهوم السعادة ، وان نجمل رأيهم فى تحديد شرائطها ومقوماتها ، عسى أن يساعدنا هذا على تكوين رأى فى هذا الموضوع الغامض .

بدت السعادة عند الفلاسفة فى صور شتى ، نستطيع أن نجملها – تيسيرا لفهمها – فى ثلاث صور : فى الصورة الأولى تمثلت السعادة فى حياة تشرق بالمتع واللذات ، وينعم فيها صاحبها بمباهج الدنيا وخيراتها ، ويستجيب لمطالب جسمه وحاجيات حياته ... وقد بدت هذه الصورة فى فلسفة السوفسطائية والقورينائية وبعض الابيقورية قديما ، وتجلت فى مدارس النفعيين من الفلاسفة المحدثين منذ القرن السابع عشر .

أما الصورة الثانية فقد تمثلت فيها السعادة فى حياة راضية مطمئنة تتضاءل فيها رغبات الانسان ومطامحه حينا ، وتمحى حينا آخر ، فهى حياة تقوم على الزهد فى المتع واللذات ، والانصراف عن مباهج الدنيا وطيباتها ما أمكن ذلك ، ويقتضى هذا عند المتزمين محاربة الجسم والعمل على قمع شهواته ووأد ميوله ورغباته ... وقد بدت هذه الصورة فى الكثير من نزعات حكماء الشرق القديم ، وتجلت فى فلسفة الكلبية والرواقية من قدماء الفلاسفة ، كما تمثلت فى اتجاه جمهرة صوفية الإسلام بوجه خاص .

أما الصورة الثالثة للسعادة فتبدو فى الجمع بين مطالب الروح ومطالب الجسم فى غير اسراف ولا شطط ، أى فى تكامل الطبيعة البشرية كما يقول المحدثون من علماء النفس .

وإذا نحن فرغنا من تاريخ هذه الصور الثلاث فى الفلسفة الغربية فى العصور القديمة والحديثة تتبعنا السعادة فى فلسفة العصور الوسطى فى الاسلام محاولين الابانة عن معنى السعادة وخصائصها عند فلاسفة الإسلام أولا ، ثم عند صوفية الإسلام ثانيا ، ثم نعقب على هذا بكلمة مجملة عن موقف العلم والدين من السعادة .

(١) السعادة حياة متعة :

أما الصورة التى بدت فيها السعادة حياة تشرق بالمتع واللذات ، وتحفل بخيرات الدنيا وطيباتها ، فبدت أول الأمر فى النصف الثانى من القرن الخامس قبل الميلاد عند السوفسطائية Sophists الذين تصوروا الطبيعة البشرية حشدا من الشهوات والأهواء والانفعالات ، فانتهى بهم هذا إلى القول بأن غاية الحياة هى اللذة ، وعلى الانسان أن يقصد إلى طلبها فى كل فعل يأتيه ، فان قوانين الاخلاق عندهم متنافية مع طبائع البشر ، لانها وضعت لقهر الطبيعة ، وكبح جماحها ، فالعمل بمقتضى قوانين الأخلاق يعوق قيام السعادة ، والإنسان الذى ينشد سعادته عليه أن يحرص على تحقيق لذاته واشباع شهواته وتوكيد انانيته ، وان اقتضت مصلحته أن يتخفى ويتظاهر أمام الناس بالصلاح والتقوى صيانة لسمعته بين الناس ...! وهذه الصورة الهزيلة للسعادة قد وجدت نصيرها حديثا فى نيتشه + ١٩٠٠ Nietysche وان رفض أن يتصف بالنفاق « السوبرمان » فى فلسفته .

حقيقة أن هذه الصورة الهزيلة للسعادة قد وجدت من يثبت تهافتها ، فأثبت سقراط أن الطبيعة البشرية تتألف من جسم وعقل ، وان العقل ينبغى أن يسيطر على نزوات الجسم ودوافع الحس ، وان قوانين الأخلاق وان تعارضت مع الجانب الحيوانى فى طبيعتنا ، فهى متفقة مع الجانب الانسانى الالهى فى نفوسنا ، وفى ضوء هذا رفض اللذة غاية لحياة الانسان

وقال بالسعادة التي تقوم في سيطرة العقل على دوافع الشهوة ونوازع الهوى ، وفي هذا التيار سار أفلاطون وارسطو .

ولكن الصورة الأولى قد عادت للظهور في القرن الرابع قبل الميلاد ، على يد مدرسة من الفلاسفة : هم القوريناثية Cyrenaics وقد أنشأ هذه المدرسة ارستيبوس * ٣٦٦ ق م Oristippus

وقد تتلمذ « ارستيبوس » على سقراط من ناحية وعلى السوفسطائية من أمثال بروتاجوراس من ناحية أخرى ، وكان سقراط فيما تقول بعض الروايات يوصي بالفضيلة من أجل ما يترتب عليها من منافع ، فهي التي تؤدي بصاحبها إلى السعادة التي كانت عنده غاية الحياة ، وأخذ « ارستيبوس » عنه هذه الفكرة ، فتحولت السعادة عنده إلى منفعة ، وكان السوفسطائية الذين درس عليهم « ارستيبوس » يبشرون باللذة غاية قصوى للحياة ، فاعتنق هذه الفكرة ، وسرعان ما انتهى إلى التوحيد بين اللذة والمنفعة والسعادة — تماما كما فعل بعده الابيقورية قديما وأصحاب مذهب المنفعة العامة حديثا — وأخذ « ارستيبوس » يدعو للذة ويجاهر بأنها الخير الأقصى ومعيار القيم ومقياس الأحكام الخلقية ، ولكنه ضيق معنى اللذة حتى بدت في نظره حسية عاجلة ، وصرح بأنها نداء الطبيعة فمن الضلال أن يتردد الانسان في أروائها ، واحتقر العرف الذي ينزع إلى قمعها ، وطالب بالحرص على اشباعها دون التعلق بها أو التفكير في نتائجها حتى لا يترتب عليها قلق يشوش صفاء الشعور بها .

هذا ما كان من أمر « ارستيبوس » إمام القوريناثية ، ولكنه عاد فصحح نظرته وارتد إلى العقل واستعان به على المفاضلة بين اللذات ، وانتهى إلى ايثار ما كان منها هادئا ثابتا واختبر بحذق ومهارة — فيما تذكر عنه دائرة المعارف البريطانية — وجاء تلامذته فأكدوا هذه النزعة الجديدة ، فمن ذلك أن تلميذه « تيودوروس » قد صرح بأن اللذة ليست مجرد احساس منعزل عن غيره من اعتبارات ، وانما هي حالة من البهجة الدائمة ... وعلى هذا سار اعلام القوريناثية فيما بعد ، فنفروا من الدعوة إلى اللذة وارتدوا

إلى العقل وجعلوه قوام السعادة التى بشروا بها غاية للحياة ، وقالوا أن الأغراق فى طلب اللذة ينتهى بصاحبه إلى الألم ويجلب له المحن ، وان الحكيم — وهو المثل الأعلى للانسان الكامل عندهم — هو الذى يتردد فى إشباع لذاته ، ويتدبر نتائجها ، فيحرص على ضبط نفسه وكبح جماح رغباته والحد من شهواته حتى يظل بهذا سيد نفسه .

بل ذهب بعض القورينائية فى أواخر عهدهم إلى الشك فى وجود متع ولذات إيجابية ، وقنعوا بالدعوة إلى تفادى الألم الذى رأوا أنه لا يتيسر إلا بالزهد فى متع الحياة ومباهجها ، والتحرر من عبودية الرغبات والمطامح ، فتحولت السعادة إلى حياة الزهد التى سنتحدث عنها فى الصورة الثانية من صور السعادة .

رفض متأخرو القورينائية الدعوة إلى لذات الحس وأنكروا التبشير بالأنانية ، بل انتهى بعضهم إلى المطالبة بالزهد فى اللذات ، وذهب غيرهم إلى طلب السعادة السلبية التى تقوم فى الخلو من الألم .. وكانت هذه هى السعادة فى نظر القورينائية .

وفى القرن الثالث قبل الميلاد بعث الابيقورية Epicweans هذه الصورة من جديد ، فأحيوا مذهب القورينائية وزادوه عمقا ، ولكن المذهب قد تحول على يد ابيقور منشىء المدرسة الابيقورية إلى زهد فى متع الدنيا ومباهجها ، وانصراف عن خيراتها وطيباتها ، وتوخى البساطة فى العيش والحرص على كفالة طمأنينة النفس ، ومن أجل هذا كان من الخير إرجاء الحديث عن ابيقور حتى نعرض للصورة الثانية من صور السعادة :

وهكذا كانت السعادة بمعنى الاقبال على متع الدنيا ومباهجها فى العصور القديمة ، بدت الدعوة اليها على هذه الصورة عند السوفسطائية والقورينائية والأبيقورية بوجه عام .

ولكن الدعوة إلى حياة المتعة ترد الانسان حيوانا يرفع بهيميته فوق كل اعتبار ، ومن أجل هذا عدل عنها الكثيرون ممن كانوا من أتباعها

— كما لاحظنا من قبل — ولم يطل أمد هذه الدعوة ، وجاءت المسيحية فتصدت لمقاومتها ، ولكن الدعوة قد بعثت فى انجلترا من جديد فى مطلع العصور الحديثة . على يد توماس هوبز * Hobbes ١٦٧٩ فقد رأى أن الانسان شرير بطبعه أنانى بفطرته ، ينفر من الاجتماع بغيره من الناس ويستهدف فى كل أفعاله تحقيق لذاته والمحافظة على حياته ، ولا سبيل إلى تحقيق هذه الغاية إلا بتدخل حكومة قوية مستبدة تفرض النظام والأمن ، وتكفل الطمأنينة والنظام ، والغاية من وراء هذا كله هى تحقيق السعادة ، وهى تقوم فى كسب المنافع الفردية وتحقيق اللذات الشخصية ، وهكذا تحول مذهبا « ارستيبوس » و « أبيقور » من طلب السلوك اللاذ إلى التماس السلوك النافع ، ابتغاء تحقيق السعادة .

ولكن هذه السعادة الشخصية قد اتسعت فى القرن التاسع عشر فأصبحت سعادة للمجموع ، كان هذا على يد أصحاب مذهب المنفعة العامة Utilitarianism من أمثال بنتام + ١٨٣٢ Bentham وجيمس مل + ١٨٣٦ Jamen Mill وجون ستورت مل + ١٨٧٣ J. S. Mill فان الأنانية التى قال بها « توماس هوبز » قد اتسعت عند بنتام حتى أصبحت شاملة للغيرية — أى خدمة الآخرين — إذ جعل بنتام شعاره : افعل ما يحقق أو يحتمل أن يحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ، على أن تشمل سعادة المجموع سعادة الفرد ، وإلا وجب التخلى عنها ابتغاء إسعاد الفرد ، بهذا المعنى تتحقق السعادة بالسلوك الذى يدفع عن صاحبه ضررا ويحقق له منفعة ، وحبذا عند أصحاب هذا المذهب لو اتسع مدلول هذه السعادة الشخصية حتى شمل أكبر عدد من الناس .

وفى هذا التيار سار « جون ستورت مل » وان عدل المذهب حتى أباح تضحية الفرد فى سبيل المجموع اقتداء بالبطل والشهيد ، هكذا كان تحقيق السعادة هو الغاية القصوى من حياة الانسان ، ومهمة علم الاخلاق عند النفعيين تقوم فى دراسة الطرق التى تمكننا من تحقيق هذه الغاية ... هذا هو مجمل الصورة الأولى من صور السعادة فى الفكر الفلسفى ، بعث

السعادة فى الاقبال على متع الحياة ومباهجها ، وتحقيق المنافع الفردية والمنافع الشخصية والأخذ من طيبات الحياة ومباهجها بأوفر نصيب ، وكانت الأنانية الصارخة فى كل هذا مقوما من مقومات الحياة الإنسانية عند أصحاب هذا الاتجاه قديما وحديثا .

* * *

(ب) السعادة طمأنينة باطنية :

ونريد الآن أن نعرض الصورة الثانية من صور السعادة فى الفكر الفلسفى ، وهى صورة مضادة للصورة الأولى تماما ، لأن السعادة فيها تبدو فى حياة راضية تقوم على الزهد فى اللذات والمنافع والانصراف عن متع الحياة ومباهج الدنيا ، والانسحاب من الحياة والابتعاد عن المتاعب والانفعالات والقلاقل ، والاقلال من الرغبات والمطامح ما أمكن ذلك ، تحقيقا لطمأنينة النفس وهدوء البال وراحة العقل ، وفى هذا كانت تقوم السعادة ، وأوضح نموذج لهذه الصورة يبدو فى فلسفة الكلبية والرواقية من القدماء ، وصوفية الاسلام فى العصور الوسطى .

أما الكلبية Cynics فقد جاهروا بأن السعادة انما تكون بالتحرر من متع الحياة ومباهجها والزهد المطلق فى ملاذ العيش والقمع الكامل للذات وشهواتها ، وعدم الاكتراث بخيرات الحياة من ثروة ولذة وراحة وملكية ، وكراهية الترف وألوان النعيم ، ومزاولة حياة التقشف والحرمان ،ورياضة النفس على التحرر من عبودية الرغبات ، والعمل على استئصال الشهوات ، ووأد الميول والأهواء ، والتخلص من متاعب المخاوف وكراهية الترف ، والعزوف عن اللذة اقتداء بإمامهم « انتستنيز Antisthenes » ٣٦٨ ق.م الذى كان يقول : إنى لأوثر أن أصاب بالجنون على أن انعم باللذة . وخلفه تلميذه « ديوجينس » ٣١٧ ق.م Diogenes الذى عاش متسولا كما يفعل فقراء الهنود ، ورغب فى التخلص من قيود المخاوف بالتحرر من عبودية الرغبات ، روى عنه بلوتارك أنه قابل الاسكندر الأكبر حين هم بغزو الفرس وأقبل عليه الكثيرون مهنئين ، فتجاهل ديوجينس وجود الملك تجاهلا تاما ، فمضى إليه الاسكندر بنفسه فوجده

مستلقيا فى ضوء الشمس ، فلما حياه العاهل الكبير وسأله ان كان يرغب فى شىء ، قاله له « ديوجينس » : نعم أرغب فى أن تبتعد قليلا حتى لا تحجب عنى ضوء الشمس . ولما انصرف الاسكندر قال لأتباعه وهم يغادرون المكان ضاحكين ساخرين : لولم أكن الاسكندر لتمنيت أن أكون ديوجينس [1] .

وبعث هذا المذهب الرواقية Stoics وزادوه عمقا . عاشوا فى عصر انحلال فى الاخلاق وبلبلة فى الفكر واضطراب فى الأمن . فالتمسوا السعادة فى طمأنينة النفس وهدوء البال ، عن طريق محاربة الجسم واستئصال شهواته والحد من رغباته ، والانصراف إلى حياة الزهد والحرمان ، والابتعاد عن كل ما يثير فى النفس قلقا أو يبعث فيها انفعالا . جعلوا شعارهم متأثرين بأفلاطون وأرسطو — : عش على وفاق الطبيعة ، أى تصرف بمقتضى قوانين الوجود من ناحية ، وطبقا لشريعة العقل الذى يميز الطبيعة الانسانية من الطبيعة الحيوانية ، وتأدى بهم هذا الشعار إلى المطالبة بسيطرة العقل على شهوات الإنسان ورغباته ، واستبعاد الهوى باعثا على أفعال الإنسان .

ثم ساروا فى هذا المعنى حتى نهايته — متأثرين فى هذا بالكلبية —فانتهوا إلى المطالبة باستئصال الشهوات وقمع الأهواء ووأد الميول والرغبات ومحاربة المشاعر والوجدانات ، وهذا هو « الأباثيا Apathy التى تعادل عند الابيقورية الأتراكسيا » وهذا عندهم هو الطريق إلى السعادة . فالسعادة

---

(١) وهذه النزعة دخيلة على اليونان كانت معروفة عند النساك والزهاد فى العالم الشرق القديم بوجه خاص ، فان الاسكندر الأكبر حين فتح الهند دعا أحد أصحاب اليوجا أن يعيش فى صحبته فرفض اليوجى ، وسخرت جماعته من رغبة الإسكندر الصبيانية فى غزو العالم ، وقالوا له أن مساحة من الأرض لاتزيد على بضعة أقدام ، تكفى أى إنسان حياً أو ميتاً ، وأجاب دعوة الإسكندر يوجى آخر ، ثم مرض ، فاعتلى كومة حطب مشتعل وانتحر هادئاً صامتاً ؟ وعجب اليونان لهذه الجرأة التى تيسر لإنسان أن يقدم على الهلاك راضياً مختاراً .

تقتضى قيام حرب يشنها العقل على الجسم حتى يستأصل نزواته ونزعاته ، فكان الطريق إلى تحقيق السعادة هو الزهد المسرف والحرمان المرير ، وان عادوا فعدلوا هذا المبدأ الذى يقضى باستئصال الميول ، وذلك خوفا من أن يصاب الإنسان بالجمود ويتوقف عن العمل ، فقالوا أن الحكيم يتعرض للانفعالات كما يتعرض لها غيره من الناس ، ولكنه من فرط قدرته على ضبط نفسه يضع لانفعالاته حدا لا تتجاوزه ، ولا يأذن بنموها حتى لا تخضعه لسيطرتها .

كانت السعادة عندهم تقوم فى مزاولة الحياة الفاضلة ، ومن هنا كان استخفافهم بكل ما يعكر صفو النفس ويشين هدوء البال ، وسقط ميزان العواطف الكريمة النبيلة متى عرضت صاحبها للقلق والحيرة وغيرها من انفعالات ، وأصبح التفاخر عندهم بالشجاعة التى تستهين بالمتاعب وتستخف بصنوف العذاب ، والصبر الذى يعلو بصاحبه فوق المحن والمكاره ، والسعيد عندهم — كما كان عند أبيقور — يسعد وهو على آلة التعذيب .

وعاصر الرواقية منذ بدء نشاتها الابيقورية ، وكان ابيقور أصلا يقيم السعادة على وجدان اللذة — كما فعل أسلافه من القورينائية — ولكنه وسع مفهومه حتى جعله شاملا لمتع العقل والروح معا ، ومضى فى تفسيره حتى انتهى به منطقه إلى الزهد فى اللذات ، والاقبال على حياة التقشف والحرمان ، لأنه رأى أن اللذة إذا ترتب عليها ألم كانت شرا ، والألم إذا نجمت عنه لذة كان خيرا ، فتأدى به هذا إلى الزهد فى المتع واللذات والمطالبة بالسعادة السلبية التى تتحقق بطمأنينته النفس وهدوء البال ، وهذا يقتضى الانسحاب من الحياة العامة ، أى عدم المشاركة فى أى نشاط يجلب قلقا أو ألما أو انفعالا ، ولهذا أوصى بالتحرر من المخاوف وحالات القلق ، ونصح بالابتعاد عن الحب والزواج والمساهمة فى الحياة السياسية ، أو الاشتغال بالشئون العامة — الا فى ظروف استثنائية — كما أوصى بالزهد فى الطموح والتطلع إلى الشهرة والاقلال من المطالب والرغبات والحاجات ما أمكن ذلك — على عكس ما قال « بنتام » وأشياعه من أصحاب مذهب

المنفعة العامة فى القرن التاسع عشر ، وكان أبيقور بهذا كله زاهدا ورعا صالحا ، جاهر بأن خير الطرق المؤدية إلى السعادة هو البساطة والبشاشة والتعفف والاعتدال ، وقد كان هو نفسه يعيش على الخبز الجاف ، يضيف إليه أيام المواسم قليلا من الجبن ، وعنده أن أسعد حالات الجسم تتحقق بالاكتفاء بالخبز والماء وقد كتب إلى صديق له يقول : أرسل إلى قطعة من الجبن المحفوظ حتى يتيسر لى أن أقيم بها مأدبة للاصدقاء حين اريد . وكان ينصح أتباعه بالاقلال من الطعام خشية سوء الهضم ، والاقتصاد فى الشراب اتقاء لما عسى أن يحدث فى الصباح التالى .

ومن الطبيعى لمثل هذا الزاهد أن يرى أن السعادة تستمد من باطن النفس ، ولا عبرة فيها بالظروف الخارجية ، من مال وجاه وراحة ونحوها ، لأن السعيد — فيما يقول — يسعد وهو على آلة التعذيب . وهكذا انتهى إمام الداعين للذة فى العصور القديمة إلى زاهد ورع يبشر بمحاربة اللذات ، والاقبال على حياة التقشف والحرمان ، وان كان المتأخرون من اتباعه قد انصرفوا عن دعوته وانغمسوا فى اللذات على غير ما كان يقول إمامهم ، وقد شارك فى تأييد هذا الاتجاه الذى رد السعادة إلى طمأنينة النفس أصحاب مذهب الشك Scepticism ممن عاصروا الرواقية والأبيقورية مع خلاف يسير ، هو أن طريق السعادة عند المدرستين الأخيرتين يبدو فى كسب المعرفة — مع الانصراف عن النظر العقلى الخالص وتسخير العقل لخدمة الأخلاق — بينما يتمثل طريق السعادة عند الشكاك فى تعليق الحكم Suspension of Judgment والتوقف عن اصداره — وهذا هو الشك الحقيقى المطلق ، ويبرره عند أصحابه أن الإنسان لا يستطيع — بكل ما أوتى من أدوات الادراك من حواس أو عقل — ان يتجاوز فى ادراكه ظواهر الأشياء إلى حقائقها ، وكل حقيقة عنده تقبل السلب والايجاب بقوة متعادلة ، ومن هنا وجب أن يكون موقفه حيال الأشياء التوقف عن اصدار حكم على حقائقها ؛ والاكتفاء بمعرفة ظواهرها ، ونتيجة هذا الموقف عند الشكاك هى تحقيق راحة العقل Mental repose وطمأنينة النفس Imperturbability

وهدوء البال ، وعدم الاكتراث بهذا العالم الذى نجهل حقيقته ولا نعرف إلا ظواهره — وهذه هى السعادة فى نظر الشكاك .

وأخص ما يميز السعادة عند هذه المدارس الثلاث أنها تقوم على التصور السلبى للمتع واللذات وترتد فى النهاية إلى طمأنينة باطنية تتجرد من حالات القلق والانفعال .

هكذا كانت السعادة عند الرواقية والابيقورية ومن ذهب مذهبهم من مفكرى العصر الهلينستى ، بدت فى صورة سلبية فتمثلت فى حياة تخلو من الآلام والمتاعب والانفعالات ، وتتحرر من المطامح والرغبات ، ولكنها لا ترقى إلى حياة تحفل بالمتع الايجابية ، من هنا كانت السعادة طمأنينة نفس وهدوء بال وابتعادا عن المتاعب والآلام .

* * *

(ج) السعادة تتحقق بالاعتدال :

هذه هى الصورة الثانية من صور السعادة فى الفكر الفلسفى وستبعث عند صوفية الإسلام فى العصر الوسيط ، أما الصورة الثالثة فتبدو فى حياة يستكمل فيها الانسان مطالب روحه ومطالب جسمه ، وإذا كان علم النفس الحديث لا يستريح للصراع الذى يقوم بين طبيعتنا الحسية وطبيعتنا العاقلة الروحية ويرى أن تكامل الطبيعة البشرية يقتضى تحقيق مطالب الروح ومطالب الجسم فى غير اسراف ولا تهور ، فان ارسطو قد فطن إلى هذا منذ أربعة وعشرين قرنا من الزمان ، إذ اعتبر السعادة هى الغاية القصوى من حياة الانسان ، وجاهر بأن اللذات والمتع غاية العبيد والبهائم ومن عاش حياتهم من الدهماء ، ولكنه صرح بأن اللذة ليست شرا فى ذاتها ، وانما تكون شرا بالتهالك عليها والاسراف فى طلبها . ورفض القول باستئصال الشهوات وإماتة الرغبات ووأد الميول على طريقة الكلبية والرواقية ، ومن ذهب مذهبهم ، لأن الفضيلة عنده لا تكون الا متى اجتمع عقل وشهوة ، عندئذ تكون الفضيلة فى سيطرة العقل على دوافع الشهوة ، لأن الاسترسال مع نوازعها من شأن البهائم وهكذا أقر جانب الحس وأوجب تنظيمه ولم يوجب قتله واستئصاله

ولما كان الانسان عند ارسطو شهوة وعقلا ، كانت الفضائل عنده صنفين خلقية وعقلية ، تتمثل أولاهما فى اخضاع الشهوات لسلطان العقل وتبدو الثانية فى حياة التأمل العقلى والنظر المجرد . والسعادة تجمع بين هذين الصنفين ، مع اعتراف ارسطو بأن للظروف الخارجية من ثراء وصحة وصداقة وحظ طيب ... أثرها فى قيام السعادة على غير ما كان يقول الكلبية والرواقية وامام الأبيقورية .

والسعادة الصحيحة التى تطلب لذاتها تبدو فى مزاولة التأمل العقلى واهتمام أرسطو بالعقل من ناحية . وسيطرته على الشهوة من ناحية أخرى ، مرجعة إلى أن ارسطو يرى أن لكل موجود وظيفة يؤديها . وكمال الوجود مرهون بمدى تأديته لوظيفته . ووظيفة الانسان التى تميزه من سائر الكائنات هى التعقل أو التأمل . فالانسان يشارك النبات فى النمو . والحيوان فى الحس . وينفرد دونهما بالعقل . ومن هنا كانت حياة التعقل أكمل حالات الوجود الانسانى وفيها تتحقق السعادة .

هذه هى صور السعادة الثلاث فى التفكير الفلسفى عرضناها فى الفلسفة الأوربية قديمها وحديثها ، موجزين ما استطعنا إلى الايجاز سبيلا ، ونريد أن نقف قليلا عند التفكير الإسلامى لنعرف رأى فلاسفة الإسلام وصوفيه المسلمين فى السعادة .

السعادة فى الفلسفة الإسلامية :

تنزع الفلسفة الإسلامية فى جملتها إلى تحقيق السعادة ، ولما كان العقل هو أكبر ما يميز الإنسان من الحيوان ، قامت السعادة عند جمهرة فلاسفة الإسلام على حياة التأمل النظرى من ناحية ، وسيطرة العقل على نزوات الجسم من ناحية أخرى ، وهكذا نزعت الفلسفة الإسلامية فى جملتها إلى اقامة السعادة على التأمل العقلى المقرون بالتزهد الروحي ، وبهذا يتمكن الإنسان من أن يتصل بربه وينعم بالسعادة القصوى .

وقد تأثر فلاسفة الإسلام عند وضع هذه النظرية الصوفية عن السعادة بفلسفة القدماء ، ولكنهم اضافوا إلى تصور القدماء لها عناصر من وحى عبقريتهم ، شأنهم فى هذا شأنهم فى كل ما تلقوه عن القدماء من تراث عقلى .

ومؤدى النظرية أن الفيلسوف يستطيع عن طريق النظر العقلى والتعبد الروحى أن يبلغ درجة القبض والالهام ، وان يتقبل الأنوار الالهية ويتمكن من أن يتصل بربه ، فاذا تم ذلك تحققت السعادة التى اعتبرها فلاسفة الاسلام جنة الواصلين والغاية القصوى من حياة الإنسان .

ويرى الدكتور مدكور أن « الفارابى » كان أول من وضع فى التفكير الاسلامى نظرية دقيقة فى السعادة ، إذ تناولها بالشرح المفصل فى كتبه ، وكان مجمل نظريته ، أن السعادة هى الخير المطلوب لذاته وليست تطلب أصلا ولا فى وقت من الأوقات لينال بها شيئاً اخر — وليس وراءها شىء اخر أعظم منها يمكن أن يناله الإنسان (أى انها غاية قصوى تطلب لذاتها) ويصرح الفارابى بأن السعادة تجىء عن طريق التأمل العقلى مع التصوف العملى ، فيقول أن الإنسان يبلغ السعادة بافعال ارادية بعضها فكرية وبعضها أفعال بدنية ويزيد هذا تفسيرا فيقول أن « الفضائل ليست خيرا لذاتها بل لما تجلب من سعادة ، والأفعال التى تعوق السعادة هى الشرور والأفعال القبيحة » .

والسعادة تتحقق حين يتم الاتصال بين الإنسان وربه ، وذلك انما يتهيأ لمن عاش حياة التأمل والنظر ، واوتى القدرة على الصعود إلى عالم النور والبهجة فيتجاوز عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، عندئذ يتصل بالله ويغنى فيه وينعم بالسعادة الرضية ، وقد كان الفارابى نفسه هو هذا الفيلسوف المتأمل والزاهد المتصوف الذى جمع بين التأمل الارسطاطاليسي والجذب الصوفي الذي قالت به مدرسة الاسكندرية عند افلوطين وشيعته .

وهذه النظرية التى صورها الفارابى فى السعادة قد بدت عند سائر أعلام الفلسفة الإسلامية » « فابن سينا » يصرح في » الاشارات والتنبيهات »

بأن التأمل مقدم على التعبد فى التماس الاتصال بالله تحقيقا للسعادة ، فيقول : « ان المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد ، والمواظب على نقل العبادات والصيام ونحوهما يخص باسم العابد ، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق فى سره يخص باسم العارف » والسعادة عنده غبطة روحية تتحقق بالاتصال بالله ، وذلك إنما يكون بمزاولة النظر العقلى والتزهد الروحى معا ، والتأمل مقدم على التعبد التماسا للاتصال بالله تحقيقا للسعادة .

وإلى ما يقرب من هذا ذهب فلاسفة الغرب الإسلامى فابن باجة يصرح فى « تدبير المتوحد » بأن الاتصال بالله يتحقق بالعلم وتنمية القوى الإنسانية ، وابن الطفيل يصور فى قصة حى بن يقظان المنعزل عن المجتمع الإنسانى فى صورة من يستطيع الظفر بالسعادة عن طريق عقله وابن رشد يجاهر بأن العلم وليس التزهد هو طريق الظفر بالسعادة .

وهكذا ترى أن السعادة عند فلاسفة الإسلام تتحقق عن طريق النظر العقلى مقترنا بحياة التزهد الذى يؤدى إلى تصفية النفس وتطهيرها من أدناس البدن وان كان ابن باجة وابن طفيل يغلبان التعبد العملى على التأمل النظرى بينما يقدم ابن رشد التأمل ويجعله وحده كفيلا بتحقيق السعادة — متأثرا فى هذا بأرسطو على ما عرفنا من قبل .

هذا هو مجمل رأى الفلسفة الإسلامية فى السعادة ، فما موقف التصوف الإسلامى منها ؟ .

السعادة فى التصوف الإسلامى :

إذا كانت الفلسفة أصلا تقوم على النظر العقلى والبرهان المنطقى فان التصوف يقوم أصلا على التعبد والتزهد ، يقول ابن خلدون « الأصل فى التصوف العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه وكان هذا عاما فى الصحابة والسلف ، فلما فشا الإقبال على الدنيا منذ

القرن الثانى للهجرة وجنح الناس إلى المتاع الدنيوى ، قيل للخواص الذين اشتدت عنايتهم بأمر الدين : الزهاد والعباد ، ولما ظهرت الفرق الإسلامية وزعم كل منها أن فيهم عبادا وزهادا ، انفرد أهل السنة المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة واشتهر الاسم قبل المائتين من الهجرة » .

هذا هو أصل التصوف ومنه نعرف أن الصوفية أصلا من رجال السنة العاملين بكتاب الله وسنة رسوله .

والتصوف الإسلامى يتفق مع الفلسفة الإسلامية فى تصور السعادة غاية قصوى لحياة الإنسان ، وان اختلفا فى الوسيلة المؤدية إليها ، فالفلسفة ترى السعادة فى الاتصال بالله عن طريق التأمل العقلى مع حياة التزهد والتعبد ، بينما يرى جمهرة الصوفية أن السعادة تتحقق حين يبلغ الإنسان مرتبه الفيض والالهام — فى نظر الصوفية السنيين من أمثال الغزالى — أو الاتحاد بالله فيما يقول البسطامى « أو حلول الله فى مخلوقاته فيما ذهب « الحلاج » أو حين يتوحد المخلوق مع الخالق فيما قال « ابن عربى » وجميع هذه النظريات على إتفاق فى أن ذلك إنما يتم عن طريق تصفية النفس بالأعراض عن متع الدنيا ومباهجها والإقبال على حياة التقشف والزهد والحرمان والتعبد والتجهد والذكر ، وتقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة ونحو هذا مما مما حفلت به كتب الصوفية وعاشوه تجربة روحية فى حياتهم .

أن الفلسفة تصطنع التأمل العقلى الذى يسلم إلى مرتبة القبض والالهام أما التصوف فيتخذ الايمان والتعبد — لا التأمل العقلى — طريقا إلى الله — يقول طاشكبرى زاده فى كتابه مفتاح السعادة أن طريق الحكماء (الفلاسفة) تسير « من طريق العلم إلى العرفان ، ومن طريق الشهادة إلى الغيب » أما طريقة الصوفية « فتتجلى للصوفى بالجذبة الألهية ، فيبتدىء من الغيب ثم ينكشف له عالم الشهادة » .

وإذا كان فلاسفة الاسلام قد بدأوا فلاسفة وانتهوا فلاسفة متصوفة فان صوفية الاسلام قد بدءوا صوفية وانتهوا صوفية متفلسفة ، بمعنى انهم كانوا فى أولى مراحل التصوف يعيشون التجربة الروحية ، حتى إذا اقبل

القرن الثالث للهجرة فلسفوا هذه التجربة ، فانتهوا فى تأويلها إلى نظريات فى المعرفة والوجود ظاهرها يوهم الخروج على الدين والاستخفاف بتعاليمه .

وقد بدا التصوف النظرى الاشراقى فيما يقول المستشرق الانجليزى « نيكلسون » على يد ذى النون المصرى المتوفى عام ٢٤٥ هـ . وابى يزيد البسطامى أول من أنشأ نظرية الاتحاد — اتحاد الإنسان بالله أو الناسوت باللاهوت ، فرأى أن الاغراق فى التعبد والتهجد وذكر الله وقيام الليل والصيام والجوع والسهر ونحوه يسلم إلى تصفية النفس التى يتحد فيها الإنسان بالله وتتحقق له السعادة القصوى فى هذه المرتبة ، وقد أدت هذه النظرية إلى أن يقول وهو فى حالة المحو والغيبة انى أنا الله ، لا إله إلا أنا فاعبدونى سبحانى ما أعظم شأنى ... إلى آخر هذه الشطحات .

وبعد ذلك بقليل انتهى أبو الحسين الحلاج المقتول عام ٣٠٩ هـ إلى أن السعادة تتحقق بحلول الخالق فى المخلوق فكانت نظرية الحلول التى انتهت به أيضا إلى أن يقول اثناء غيبته « أنا الحق — انى ما زلت أبدأ بالحق حقا — ما فى الجبة غير الله ... إلى آخر شطحاته .

وفى القرن السادس الهجرى جمع صوفى الأشراق المتفلسف السهرودى المقتول عام ٥٨٧ هـ بين الاتحاد الصوفى والاتصال الفلسفى فرأى أن تحرر الإنسان من علائق الجسم وشهواته بتقليل الطعام وتكثير السهر مع تأمل الحق والنور الفائض منه يوصل الإنسان بروح القدس ويجعله يتحد بالله ويمتزج بنور الأنوار ، وبهذا كان الجمع بين الاتحاد الصوفى والاتصال الفلسفى وبه يتحقق السعادة .

وفى القرن السابع الهجرى جاء محيى الدين بن عربى ٦٣٨ هـ فانتهى اتحاد البسطامى وحلول الحلاج إلى نظرية فى وحدة الوجود قال بها ابن عربى ، وخلاصتها أن الإنسان متى تجرد من علائق جسمه وتطهرت نفسه وصفت بالمجاهدة وما يتبعها من ألوان العبادات ، بدا الوجود أمامه حقيقة واحدة : وهى علة نفسها ومعلولة لذاتها ، وليس تكثر الموجودات إلا وليد

الحواس والعقل الذى يعجز عن إدراك الوحدة الذاتية للأشياء ، هكذا تبدو وحدة الوجود عندما يفنى الإنسان على أنيته .

فى هذه المذاهب الصوفية من اتحاد وحلول ووحدة وجود ، يفنى الإنسان فى حب الله عن نفسه وعن كل ما سوى الله ، فلا يشاهد غير الله ، وهذه هى وحدة الشهود وبها تتحقق للإنسان السعادة القصوى .

ولكن الاشاعرة وغيرهم من أهل السنة قد ضاقوا بهذا التصوف الذى باعد بين أهله وبين العقيدة الإسلامية البسيطة السمحاء ، وظهر من الأشاعرة صوفى كبير هو حجة الإسلام «الغزالى» الذى أبقى على التصوف الذى يساير تعاليم الكتاب ويتمشى مع روح السنة ، وآثر العمل على النظر وغلب التعبد على التأمل ، ورجح الاهتمام بالسلوك وما يقتضيه من وجوه الطاعة وتربية النفس، على النظر العقلى والاستدلال المنطقى، وأقر الإيمان لاالتفلسف طريقاً إلى الله ، وقال بالحدس والفيض والإلهام لإدراك العالم الباطن وجاهر بأن الإيمان لا التفلسف هو الطريق إلى الله ، وبهذا وحده تتحقق السعادة ، والطريق عنده يقوم فى تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله حتى يتكشف الأمر كما تكشف للأنبياء والأولياء وفاض النور على قلوبهم بالزهد فى الدنيا والتبرى من علائقها وتفريغ القلب من شواغلها ... إلى آخر ما يقوله فى الأحياء خاصة وفى سائر كتبه بوجه عام .

هكذا ترى أن السعادة تحقق عند صوفية الإسلام ، بالاتحاد بالله عند أمثال «البسطامى» وبحلول الله فى مخلوقاته عند أمثال «الحلاج» وبتوحد الخالق والمخلوق عند أمثال «ابن عربى» وببلوغ مرتبته والفيض والالهام عند أمثال «الغزالى» والطريق إلى هذا كله هو التعبد والتهجد وما إليه مما ذكرنا ، بينما تتحقق السعادة عند فلاسفة الإسلام عن طريق الاتصال بالله ، وذلك إنما يكون بالنظر العقلى والتزهد الصوفى على نحو ما عرفنا من قبل ،

موقف العلم وخصومه من السعادة :

وتعقيباً على هذا نريد أن نقول كلمة مجملة عن موقف العلم الطبيعي من السعادة : إن غاية العلم تقوم فى كشف العلاقات العلية الثابتة التى تقوم بين الظواهر بعضها والبعض الآخر وصياغة هذه العلاقات فى قوانين أو نظريات ، ولكن هذه النظريات قد تحولت إلى مخترعات يسرت الكثير من أسباب الحياة عند الناس ، من هنا توهم الناس وتوهم جمهرة المفكرين منذ أيام فرنسيس بيكون ١٦٢٦ F.Bacon أن العلم التجريبي كفيل باسعاد البشرية ، وشاع هذا الوهم فى أوربا منذ القرن السابع عشر ، حين عرف العلم مناهجه التجريبية الاستقرائية التى استقل بها عن الفلسفة ، وعن طريقها حقق الكثير من الفتوحات التى يسرت حياة الناس وكفلت لهم أسباب الراحة والنعيم — أو هكذا كانوا يتصورون — وكلما تحولت نظرياته بالتطبيق إلى مخترعات نافعة ، تصور الناس وتصور المفكرون معهم أن نجاح العلم الطبيعي كفيل باسعاد البشرية ، ثم تبينوا آخر الأمر أن نظريات العلم قد اسيء استغلالها ، وأن المخترعات التى نجمت عن تطبيق نظرياته لم تحقق السعادة ، بل زادت الناس تعاسة وشقاء ، فاستخدم العلم فى اختراع القنابل والمدافع والغواصات والدبابات وسائر المدمرات المعروفة ، حقيقة إن العلم غير مسئول عن ذلك ، لأن هذه جريمة الذين أساءوا استغلال نظرياته فأفادوا منها فى تخريب البشرية وتدمير حضارتها ، وكان فى وسعهم أن يفيدوا منها فى تعمير البشرية وبناء مدنيتها .

أن الذي يعنينا من هذا هو أن الآمال التى علقها على العلم المفكرون وسائر الناس قد انهارت ، فأدركوا أن العلم لايكفي لإسعاد البشرية ونحن نقرر هذا دون أن نتورط فى مهاجمة المدنية التى أسفر عنها العلم والفن والفلسفة كما فعل خصوم المدنية ممن أرادوا الارتداد بالبشرية إلى الحالة الطبيعية الأولى ، والتماس السعادة فى أحضانها .

ومن هؤلاء جان جاك روسو ١٧٧٨ J.J.Rousseau فى فترة من حياته ، إذ حدث أن أعلنت أكاديمية ديجون عن مسابقة أعدت للفائز فيها

جائزة وكان موضوع المسابقة : هل أدى تقدم العلم والفن إلى فساد الأخلاق أم إلى إصلاحها ؟ وكان «روسو» هو الوحيد الذى أجاب بأن التقدم قد أتلف نفوس الناس وأفسد أخلاقهم ، وصرح بأن ازدهار العلم يؤدى إلى انحطاط الخلق وأن التفكير مناقض لطبيعة الإنسان ، وأن الإنسان الذى يفكر ويتعقل حيوان فاسد الأخلاق وأن الذكاء أداة الشر فى أكثر الحالات ويعنى هذا أن الإنسان يحسن صنعاً إذا هو انصرف عن المدنية — وهى ثمرة العقل بعلومه وفنونه وفلسفته — وارتد إلى الطبيعة ، وعدل عن منطق العقل ، ولبى نداء قلبه ووحي غريزته وحرص على استفتاء شعوره ، لأن شعور القلب اسمى من منطق العقل — كما يقول روسو نفسه .

وفى عام ١٧٥٣ أجاب على سؤال وجهته أكاديمية ديجون لمفكرى القرن الثامن عشر عن الأصل فى التفاوت القائم بين الناس ، فقال ان انتقال البشرية من حياة الفطرة إلى حياة المدنية هو الذى جر عليها الحروب ودفعها إلى ارتكاب الكثير من الجرائم ، وأدى بها إلى انعدام المساواة بين الناس ، واسترقاق بعضهم لبعض ، وأساس هذا كله هو مبدأ الملكية الفردية ، فإن أول رجل خطر له أن يقيم حول قطعة من الأرض سياجاً ، أو يحفر حولها خندقاً ، ثم يقول للناس : هذه القطعة من الأرض ملكى ، هذا الأحمق هو المؤسس الحقيقى للمجتمع المدنى الذى افتقد السعادة الحقيقية ! ولو أن هذا الأحمق قد وجد أمامه رجلا شهماً يهدم سياجه أو يردم خندقه ثم يصفعه على قفاه ويقول للناس : لاتصدقوا هذا الدجال ، فإن الأرض ملك لله وليست ملكاً لأحد من الناس ، ولو حدث هذا ما وجد مالك ومملوك ولاسيد ومسود ، ولا غنى وفقير ، ولتفادت البشرية بلاء الحروب والجرائم والأحقاد . فى حياة الفطرة كانت تسود الناس الرحمة — وهى ينبوع الفضائل وكان الإنسان سعيداً ما أشبع جوعته ، وستر عورته وأطفأ شهوته ، فاذا تيسر له ذلك ترك صغاره للطبيعة تكلأهم برعايتها وتتولاهم بعطفها وحنانها — تماماً كما تفعل مع صغار الحيوان ، فلما نشأت المدنية افتقدت الناس حريتهم وسعادتهم وعانوا من ويلات الحروب ، وأدت بهم المدنية إلى انعدام

المساواة ، وملأت قلوبهم ضغائن وأحقاداً . . . إلى آخر هذه الصور الشعرية التى رسمها «روسو» وبعث فيها الحياة بأسلوبه المملوء حرارة وحماسة وقوة ، وناهض بها حركة التنوير فى عصره . وقاوم سطوة العقل الذى استبد بأوروبا منذ عصر النهضة .

ولكن الأفكار التى تتضمنها حملته لاتصمد للنقد ، فإن الملكية ليست وليدة التعقل ، ولكنها ترتد إلى ميل فطرى عرف فى الإنسان منذ وجد على ظهر الأرض إنسان ، ولا عبرة بما يقوله بعض الأنثروبولوجيين من أنهم وجدوا قبائل لا تعرف الملكية ، فإن النزوع الفطرى للتملك ملحوظ فى الأطفال فى شتى بقاع الأرض ، وهذه ظاهرة يشهد بها الاستقراء — وإن برم بها الشيوعيون .

ولايعقل أن ترتد التعاسة إلى العقل وآثاره التى تبدو فى نظريات العلم وروائع الفن ومذاهب الفلسفة ، فإن الإنسان يفضل هذه الآثار بتميز من سائر الكائنات ، ولايعقل أن يجىء رقيه على حساب سعادته ، إن تعاسة الإنسان المتمدين مردها فى الأغلب والأعم إلى سوء تدبيره ، فالإنسان الذى استغل القنبلة الذرية فى تخريب هيروشيما ، وأفناء أهلها كان فى وسعه أن يستغلها فى تحسين الإنتاج الصناعى والزراعى ، وتيسير أسباب الحياة على الناس ، فالتبعة يحملها شياطين السياسة ورجال الأعمال ولا يشارك العلم فى مسئولية الارتداد بالبشرية إلى شريعة الغابة ، والغريب أن تهلل البشرية فى وقتنا الحاضر لنجاح الصواريخ فى غزو الفضاء ، برغم ما أنفق عليها من أموال وما يبذل فيها من جهود ، كانت خليقة أن تحقق الخير للبشرية وتيسر لأهلها الأمن والسلام والرفاهية .

وقد أغنانا «روسو» عن الإفاضة فى نقده ، فقد عدل عن الكثير من أفكاره السالفة فى كتابه المعروف «العقد الاجتماعى» بل جاهر فيه بآراء مناقضة لآرائه الأولى ومتنافية معها تماماً ، وحسبنا أن نشير إلى انصرافه عن الحرية الفردية المطلقة إلى الحرية الجماعية وإقرار سلطة المجتمع وسيادته

والاعتراف بتقدم المجتمع المدنى على المجتمع القطرى . . . وفى هذا ما يكفى لهدم وجهة نظره فى تصور مفهوم السعادة .

موقف الإسلام من السعادة :

هذا موضوع تخرجنا الإفاضة فيه عن النطاق الذى رسمناه لهذا البحث ، فحسبنا أن نشير منه إلى الجانب الذى يتصل ببعض ما أسلفنا من أفكار .

رأت المسيحية أن السعادة الكاملة لا تتحقق للإنسان إلا فى الحياة الأخرى حيث يتحرر من شهواته ويتخلص من ضغط رغباته ، أما الإسلام فإنه مع حرصه على الدعوة للآخرة وتزيينها للناس لم يغفل أمر الدنيا ، ولم يهمل النص على ضرورة التمتع بالمباح من مباهجها وطيباتها ، إنه لم يقل إن السعادة تقتضى محاربة الجسم واستئصال شهواته كما زعم المتزمتون من أمثال الكلبية والرواقية ، ولم يجعل السعادة تمتعاً بلذات الحياة وتحقيق المنافع كما ذهب أمثال القورينائية قديماً ودعاة المنفعة حديثاً ، وإنما أقر الإسلام الجمع بين الدنيا والآخرة ، فاحترم مطالب الروح وقدر مطالب الجسم إذا لم تجاوز حد الاعتدال .

والكمال الذى تتحقق فيه السعادة يبدو فى حياة راضية مطمئنة يلبى فيها الإنسان مطالب روحه ، ويشبع فيها حاجاته الطبيعية فى غير إسراف ولا تهور وأوامر الله تعالى بصدد الجمع بين الدنيا والآخرة ، وسيطرة العقل على الجسم من غير محاولة لإماتة الجانب الحسى أوضح من أن تحتاج إلى بيان ، حسبنا قوله تعالى فى سورة القصص آية ٧٧ : « وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا » ويقول نبيه الكريم : « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » .

فان طلب الإنسان الدنيا وحدها حقت عليه لعنة الله يقول تعالى فى سورة البقرة آية ٨٦ « أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب (يوم القيامة) ولا هم ينصرون » .

وإن طلب الآخرة وحدها وبالغ فى إغفال الدنيا ومطالبها حاد عن سنن الدين وخرج على تعاليمه ، يقول تعالى فى سورة البقرة آيات ٢٠٠ — ٢٠٢

« فمن الناس من يقول ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وماله فى الآخرة من خلاق (نصيب) ومنهم من يقول ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار ، أولئك لهم نصيب مما كسبوا (عملوا) والله سريع الحساب».

ولم يقنع الإسلام بذلك ، بل نزلت الآيات الكريمة تحل للمؤمنين متع الدنيا وطيباتها فى غير إسراف ، قال تعالى فى سورة الأعراف آيات ٣١ — ٣٣ « يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إن الله لا يحب المسرفين ، قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون » .

ولم يقنع الإسلام بأن يحل للمؤمن متع الحياة وطيباتها فى غير إسراف وإنما نهى المؤمنين عن تحريم ما أحله الله من متع الدنيا ومباهجها قال تعالى فى سورة المائدة آية ٨٧ «يا أيها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ما أحل الله لكم ولا تعتدوا إن الله لايحب المعتدين » .

هذا هو مجمل موقف الإسلام من الدنيا والآخرة ، والسعادة إنما تكون فى حياة تجرى وفاقاً لتعاليم الكتاب وسنة رسول الله ، وهذه إنما تكفل حياة الروح ولا تغفل مطالب الجسم وبها يجمع الإنسان بين الدنيا والآخرة فى حكمة واتزان .

كلمة أخيرة :

لاحظنا من حديثنا السالف عن موقف الفلسفة من مفهوم السعادة أن جمهرة الفلاسفة قد انشطروا — على وجه الإجمال — إلى فريقين فريق يتصور السعادة فى حياة يسيطر فيها العقل على نداء الحس ، ويغلو فى نزعته حتى يرى أن كمال السعادة إنما يكون بإثارة حرب ضروس بين العقل والجسم تنتهى باستئصال الميول ووأد الرغبات وقمع الشهوات ومحاربة العواطف والمشاعر والوجدانات حتى يبدو الإنسان وكأنه روح بغير جسم أو عقل بغير مادة ، وتتهيأ له حياة تقوم على الزهد والتقشف والحرمان

وقد رأينا صوراً من هذه النزعة فى فلسفة الكلبية والرواقية وجمهرة صوفية الإسلام ، بل كان «كانط» Kant ١٨٠٤+ الذى تأثر بالرواقية يستبعد العواطف والوجدانات فى كل صورها — حتى ولو كانت نبيلة سامية — باعثاً على تأدية الواجب ، فانتهى إلى ما سماه بعض مؤرخيه بتضحية الذات احتراماً للقانون الأخلاقى وعملا بمقتضاه .

أما الفريق الثانى من الفلاسفة فقد تصور السعادة فى حياة تشرق بالمتع واللذات وتتحقق فيها مصالح الفرد وتجاب مطالبه ، وتمثل السعيد عند هذا الفريق وكأنه جسم بغير روح ، وبالغ بعض اتباع هذا الفريق حتى جاهر بأن نداء الجسم هو صوت الطبيعة فمن الضلال أن يستحى الإنسان من تلبيته (كما قال أرستيوس) ، ومنهم من سخر من المثل العليا التى دعا إليها المثاليون من الأخلاقيين وجاهر بأن الغيرية أنانية مقنعة وأن الأخلاق تستهدف إسعاد المجتمع ، ولا يستقيم هذا بغير الأثرة وتوكيد الذات وإغفال مزاعم المثاليين فيما سموه بالواجب وغيره — كما ذهب «بنتام» على وجه التحقيق .

هكذا نلاحظ أن الفلاسفة مع استثناء قلة من أمثال «أرسطو» قد صوروا الإنسان الكامل الذى تتحقق له السعادة وكأنه روح من غير جسم أو جسم من غير روح ، فكانت الحياة السعيدة عند بعضهم حياة روحية خالصة ، وعند بعضهم الآخر حياة مادية خالصة .

وأبان علم النفس فى وقتنا الحاضر عن خطأ هذين الاتجاهين المغرقين لأن الطبيعة البشرية لا تبرأ من الانحراف الذى يعد مرضاً إلا حين تبدو كلا متكاملا يجمع بين العقل والجسم فى سمط واحد بحيث لا يقضى سلطان العقل على نداء الجسم ، ولا يتغلب نداء الجسم على سلطان العقل ، وأن محاربة «الجسم وقمع الرغبات واستئصال الميول ينتهى فى العادة بعقد نفسية وأمراض واضطرابات عصبية ، فالأدنى إلى الصواب أن ينظم الإنسان مطالب جسمه بهداية العقل وإشادة دون أن يعمل على قتل جانبه الحسى الذى يكون جزءاً من طبيعته لأن الانسياق مع مطالب الجسم يحول الإنسان إلى حيوان يستجيب لشهواته من غير رادع ، ويسد حاجاته من غير زاجر ، فكلا الأمرين ضلال مبين .

لعلنا نستطيع أن نقول فى ضوء ما أسلفنا ان السعادة تقوم فى حياة راضية مطمئنة تتخللها لحظات من غبطة قد تدوم ساعات أو أياماً تضىء فيها بالمتع المشرقة الوضاءة المتكررة ، لا المتع الثائرة الهائجة ، إنها ليست لهيباً يتلظى من لذات متصلة كما يتصور بعض الناس، وهذه الحياة الراضية المطمئنة لا تتيسر بغير اطمئنان الضمير وراحة البال والابتعاد عن الانفعالات العنيفة ما أمكن ذلك .

وهذه الحياة الراضية المطمئنة لاتخلو من آلام نبيلة قد تنشأ عن جهاد صاحبها فى سبيل التمسك بمبادئه والعمل بوحى من مثله العليا ، هذه السعادة تقوم فى باطن نفوسنا ، لا فى الظروف الخارجية التى تكتنف حياتنا ، إنها لا تتوقف على المال والحياة والراحة والحظ ونحوه من عوامل خارجية . وإن كان من المؤكد أن لمثل هذه العوامل أثرها فى سعادة الإنسان فيما يقول أرسطو ، ولكن الملحوظ أن من الناس من تكتنف حياته أسباب الشقاء ، وبرغم هذا يعيش سعيداً ، ومنهم من تتوافر فى حياته نعم الدنيا وهو يعيش برغم هذا شقياً تعساً ، مما يشهد بأن السعادة تقوم أصلا فى باطن نفوسنا وليس فى خارجها .

وما من شك أن العقل هو الذى يصحح نظرة الإنسان إلى الحياة ولكن من الخطأ أن يقال إن السعيد سعيد بعقله ، وأمعن منه فى الخطأ أن يقال إن الإنسان يشقى بعقله كما قال شاعرنا العربى (المتنبى) الذى جاهر بأن أخا الجهالة فى الشقاوة ينعم ، أن التعقل لاينتهى فى كل حالاته بالشقاء ، والسعداء من بين العقلاء كثيرون ، ولو صحت نظرة «المتنبى» لجاز أن يقال إن الحيوان سعيد ، والأصح عندنا أن يقال إن الحيوان لا يسعد ولا يشقى بالمعنى الدقيق للسعادة والشقاء ، فإن السعادة لا ترجع إلى الإحساس الذى يشترك فيه الحيوان مع الإنسان ولكنها ترتد إلى الشعور الواعى المدرك الذى ينفرد به الإنسان دون الحيوان ، وهذا الشعور الواعى يبدو عند بعض الناس منحرفاً ، ومن هؤلاء المنحرفين متشائمون ومتفائلون ، متشائمون يلبسون على بصيرتهم منظاراً أسود يريهم كل ما فى الدنيا سواداً وظلاماً ، فيشقون

بغير مسوغ يبرر شقاءهم ، ومتفائلون يرون كل ما فى الدنيا خيراً وحقاً وجمالا ، وهؤلاء — وإن كانوا خيراً من المتشائمين الأول ، سذج بسطاء ، لأن الدنيا تنطوى على الخير والشر ، والحق والباطل ، والجمال والقبح ، وأصحاب الشعور السوى السليم الواعى هم الذين يدركون هذه الحقيقة فلا يسرفون فى تشاؤمهم ، ولا يمعنون فى تفاؤلهم ، وهؤلاء وحدهم هم الذين يمكن أن يقال عنهم أنهم سعداء أما غيرهم فاشبه ما يكون بالحيوان ، قد يستمتع بالراحة أو الطعام الشهى أو نحوه وقد يئن من فرط الألم والعذاب ولكنه برغم هذا أو ذاك لايكون سعيداً ولا شقياً .

هكذا تتمثل السعادة فى حياة راضية مطمئنة تتحقق فيها مطالب الروح وتجاب فيها مطالب الحياة المادية فى غير تهور ولا سرف ، ويقوم فيها العقل بتوجيه الإنسان فى تصرفاته والعمل على تحقيق مطامحه فى نفس الوقت الذى يحد فيه من شهواته ويضبط جماح أهوائه ونزواته ويقترن هذا كله بتصفية النفس من عبودية الرغبات الجامحة وتخليصها من الأحقاد والضغائن وصنوف الجشع والطمع ونحوه مما يثير القلق ويورث الهم والشقاء وبهذا تتحقق طمأنينة النفس دون جور على مطامح الإنسان فى هذه الحياة الصاخبة ، فإن من يتخلى عن مطامحه يتنازل عن إنسانيته وبهذا لايقال فى هذه السعادة ما قاله «برتراند رسل» B. Russell فى قصور المذهب الرواقى : أن فيه عزاء للذين عجزوا عن أن يكونوا سعداء فقنعوا بأن يكونوا فضلاء .

مصادر البحث

E. Zeller, (1) Stoics, Eprcureans and Sceptics

(2) Socrates and the Socratic Schools

W.T. Stace, A Critical History of Greek Philosophy

Aristotle, Nichomachean Echics

J. Benthem, An Introduction to the Principles of Morals and Legislabon 2 vols.

J.S. Mill, Utilitarianism

L. Stephen, English Utilitarians 3 vols.

فى الفكر الإسلامى فلسفة وتصوفا :

الفارابى : تحصيل السعادة

التنبيه على السعادة

آراء أهل المدنية الفاضلة

ابن سينا : الاشارات والتنبيهات

ابن طفيل : حى بن يقظان

السهرودى : حكمة الإشراق

هياكل النور

د. ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه

فى الفلسفة المثالية :

Kant, Ground work of the Metaphysic of Morals

شرح وتعليق H.J. Paton

Th. H. Green, Prolegomena to Ethics

F.H. Pradley, Ethical Studies

توفيق الطويل : الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها

كشاف

بأهم الأعلام الواردة بالكتاب

(أ)

ج ـ ز

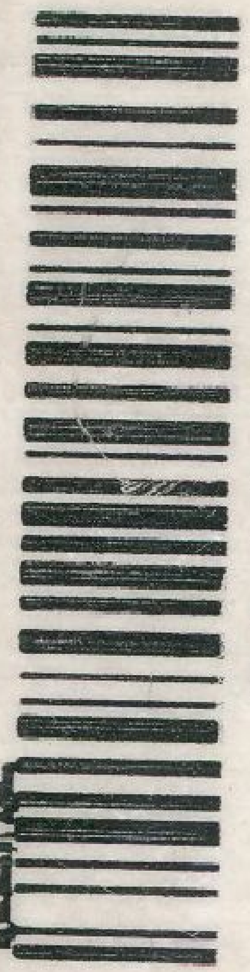
مالم ينفد من كتب المؤلف

(ا) تأليفا :

* أسس الفلسفة : الطبعة الخامسة ، تقوم بنشرها مكتبة دار النهضة العربية بالقاهرة .
* الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها — الطبعة الثانية تقوم بنشرها مكتبة دار النهضة العربية بالقاهرة .
* جون ستورت مل (فى سلسلة نوابغ الفكر الغربى) تقوم بنشره دار المعارف بالقاهرة .
* مذهب المنفعة العامة فى فلسفة الأخلاق — تقوم بنشره مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة .
* قصة النزاع بين الدين والفلسفة : الطبعة الثانية ، تقوم بنشرها مكتبة مصر بالقاهرة .
* قصة الكفاح بين روما وقرطاجنة : الطبعة الثالثة ، تقوم بنشرها مكتبة مصر بالقاهرة .
* قصة الاضطهاد الدينى — تقوم بنشره دار الفكر العربى بالقاهرة .
* الشعرانى : إمام التصوف فى عصره — تقوم بنشره مكتبة الحلبى بالقاهرة .
* مسائل فلسفية (جزءان بالاشتراك) — تقوم بنشره مكتبة مصر بالقاهرة
* العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى — تقوم بنشره مكتبة دار النهضة العربية بالقاهرة .

(ب) ترجمة وتحقيقاً :

* الفلسفة والالهيات (فى كتاب تراث الإسلام The Legacy of Islam) من وضع ألفريد جيوم رئيس مدرسة الدراسات الشرقية بجامعة لندن — تقوم بنشره لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة .
* المجمل فى تاريخ علم الأخلاق (بالاشتراك) : من وضع هنرى سدجويك H. Sidgwick أستاذ الفلسفة الخلقية بجامعة كمبردج — تقوم بنشره مكتبة الخانجى .
* المغنى للقاضى عبد الجبار (تحقيق بالاشتراك) ج ٨ فى المخلوق (الجبر والاختيار) ج ٩ فى التوليد (مسألة الحرية) .

دار ومطابع الشعب